U d'/of OTTAWA
39003000214410

110.-
1108/157
550-18-273

416

CROYANCES, RITES
INSTITUTIONS

TOME I

HIÉROGRAPHIE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

SE RAPPORTANT A L'HISTOIRE DES RELIGIONS

L'évolution religieuse contemporaine chez les Anglais, les Américains et les Hindous. Paris, 1884, 1 vol. in-8 de XIX-431 pages. — Traduit en anglais par le Rév. J. MODEN, Londres, 1885.

Introduction à l'Histoire générale des religions. Résumé du cours donné à l'Université de Bruxelles. Bruxelles, 1887, 1 vol. de 179 pages.

Histoire religieuse du Feu. Verviers, 1887, 1 vol. in-18 de 109 pages.

La migration des Symboles. Paris, 1891, 1 vol. in-8 de 345 pages avec 5 planches et 139 figures. — Traduit en anglais, avec introduction et notes par SIR GEORGES BIRDWOOD, Londres, 1894.

L'Idée de Dieu d'après l'Anthropologie et l'Histoire. Conférence faites en Angleterre sur l'invitation des administrateurs de la Fondation Hibbert. Paris et Bruxelles, 1892, 1 vol. in-8 de 328 pages. — Le même en anglais, dans la série des *Hibbert Lectures*, Londres, 1892. (Deux éditions.)

Ce que l'Inde doit à la Grèce. Paris, 1897, 1 vol. ill. de 220 pages.

Eleusinia. De quelques problèmes relatifs aux mystères d'Eleusis. Paris, 1903, 1 vol. in-8 de VII-154 pages.

Comte GOBLET D'ALVIELLA

SÉNATEUR, MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROYALE DE BELGIQUE
PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES

JAN 8 1973

CROYANCES, RITES INSTITUTIONS

TOME I

ARCHÉOLOGIE ET HISTOIRE RELIGIEUSE

HIÉROGRAPHIE

PARIS
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER
68, RUE MAZARINE, 68

1911

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
U O
SCIENCES RELIGIOUS STUDIES
LIBRARY ANNEX

BL
85
.G6
1911
v. 1

PRÉFACE

Quand, il y a un an, M. Paul Geuthner me proposa gracieusement de réunir les travaux d'histoire religieuse que j'ai publiés dans divers recueils, j'hésitai un moment à accepter son offre, si flatteuse qu'elle fût. En supposant que ces essais, qui s'étendent sur trente-cinq années, présentent dans leur objet suffisamment d'intérêt et d'unité, leur juxtaposition n'allait-elle pas mettre en relief des variations et des lacunes peu compatibles avec le caractère scientifique que nous réclamons pour les recherches de l'hiérologie ? Certains d'entre eux ne représentent-ils pas des points de vue aujourd'hui dépassés ? Cependant un examen rétrospectif de ces matériaux m'a laissé l'impression que, si, dans des questions secondaires et en présence de problèmes nouveaux, j'ai dû modifier, préciser ou compléter mes conclusions[1], — je n'en suis pas moins resté fidèle aux principes dont je m'étais inspiré dès le début et peut-être même y a-t-il là un argument de plus pour la validité des méthodes instituées par ceux que je considère comme mes maîtres : Edward Tylor,

1. Par exemple, relativement à la conception primitive d'esprits : aux rapports entre la religion et la magie, entre la personnification des phénomènes et le culte des morts ; aux notions de *mana*, de *tabou* et de *totem* ; à la part des influences sociales dans la formation des croyances et des rites, etc.

Albert Réville, C. P. Tiele ; dans une certaine mesure : Ernest Renan, Max Muller et Herbert Spencer.

C'est en 1875, que parurent, dans la *Revue des Deux-Mondes*, mes premières impressions sur certaines phases récentes du mouvement religieux chez les Anglo-Saxons. Mon âge approchait de la trentaine ; je n'avais derrière moi aucune carrière académique ; mes diplômes universitaires ne se rapportaient qu'au Droit et à l'Administration ; mon bagage de publiciste se réduisait à quelques récits de voyage et à des articles de politique courante qui n'étaient pas précisément une recommendation dans le monde de la science. Aussi aurais-je mauvaise grâce à m'étonner si je fus d'abord traité comme s'expose à l'être tout intrus qui essaie de se faire une place dans les aristocraties à parchemins. Lorsque, en 1884, après plusieurs années de préparation, je me présentai pour introduire à l'Université de Bruxelles l'enseignement de l'histoire des Religions, on ne manqua pas de m'objecter que je n'étais ni agrégé, ni même docteur en Philosophie et Lettres. Il fallut, pour obtenir l'assentiment de la Faculté, tout l'ascendant du regretté historien, Léon Van der Kindere, qui tourna la difficulté en me faisant conférer ce dernier doctorat *honoris causâ*, par considération pour mon récent ouvrage sur l'*Evolution religieuse contemporaine*. Cependant ce ne fut qu'en 1892 que mon cours, d'abord « libre, » ensuite « facultatif, » fut rangé parmi les matières obligatoires dans le doctorat en philosophie et dans la licence en sciences sociales.

En 1885, comme je venais de faire paraître le texte de ma leçon d'ouverture, un des maîtres de l'exégèse indépendante en France, m'entreprit avec quelque vivacité dans la *Revue critique d'histoire et de littérature*, me reprochant de n'être « ni un savant, ni même un érudit. » Je ne parle

pas de l'accueil que reçurent de la critique orthodoxe mes premiers écrits, ainsi que la personne de leur auteur[1]. Le syllabus de mes leçons avait à peine commencé à paraître, en 1885, dans la *Revue de l'instruction publique en Belgique* que, devant les menaces multiples de désabonnement et même de retrait de subsides, les directeurs de ce savant recueil durent me prier courtoisement de suspendre ma publication. Encore en 1887, quand j'entrai à l'Académie royale de Belgique, j'appris que c'était surtout à titre de... voyageur, — sur le mérite de quelques relations écrites à une époque où mes compatriotes passaient pour voyager fort peu.

Sans doute, j'avais reçu, à diverses reprises, des encouragements qui me furent précieux, notamment de la part de Tiele et des deux Réville. Toutefois ce fut seulement quand j'eus été désigné pour donner, en 1891, la série annuelle des Hibbert Lectures à Oxford et à Londres que je commençai à percevoir une détente dans l'attitude des milieux scientifiques même les plus défiants. Cette défiance, à la vérité, visait peut-être moins l'*homo novus* que la *disciplina nova*, qualifiée de « science d'amateur, » « pur dilettantisme, » « construction artificielle, » etc., quand elle n'était pas dénoncée comme une machine de guerre à l'adresse des religions positives, voire du sentiment religieux en général.

On ne peut s'empêcher de sourire quand on relit les considérations que certains esprits, même parmi les plus indépendants, opposaient encore, il y a une trentaine d'années, à la proposition d'introduire l'histoire des Religions dans l'enseignement. Faut-il rappeler comment en 1879, — lorsque le

1. Cf., dans l'*Introduction à l'histoire générale des Religions, résumé du cours donné à l'Université de Bruxelles en 1884-1885*, l'appendice où je relève les critiques dirigées contre mon enseignement.

gouvernement français proposa de créer au Collège de France la chaire d'histoire générale des Religions qu'ont successivement illustrée Albert Réville, Jean Réville et Alfred Loisy, — un vétéran de l'école libérale, Edouard Laboulaye, soutint au Sénat l'impossibilité d'exposer impartialement l'histoire d'une religion quelconque, sous prétexte que si on la croit vraie, tout y semble naturel, et que, si on la croit fausse, tout y semble absurde.

Qu'était-ce donc, une fois qu'il s'agissait non de décrire successivement les différentes formes de la religion, mais, comme je me le proposais, de déduire de leur rapprochement les lois mêmes qui président à la genèse et au développement des phénomènes religieux ?

Ici nous avions à faire non plus seulement aux apologistes et aux politiciens, mais encore aux historiens et surtout aux philologues. Suivant ces derniers, les seules religions qu'on pouvait comparer utilement étaient celles qui appartiennent au même groupe linguistique ; suivant quelques autres, tout rapprochement entre des phénomènes religieux qui relevaient de cultes différents restait futile et illusoire. On nous refusait d'une façon absolue le droit de remonter au delà de l'histoire pour reconstituer le passé religieux de l'humanité. Un des premiers et des plus ardents défenseurs de la thèse que l'enseignement public doit comprendre l'histoire des religions, M. Maurice Vernes, n'hésitait pas à écrire : « Parler du développement et de la croissance de la religion, c'est déjà risqué ; annoncer qu'on jettera de la lumière sur ses origines est un propos qui n'est pas supportable. » et, en ouvrant, le 3 mars 1886, à l'Ecole des Hautes-Etudes son cours sur les religions sémitiques, il qualifiait de « mal préparé pour étudier scientifiquement l'histoire des Religions... quiconque croit possible et préconise n'importe

quelle explication générale des Religions. » — Max Muller, en 1878, avait bien pu inaugurer les Hibbert Lectures dans l'enceinte de l'abbaye de Westminster, grâce aux sympathies personnelles du doyen Stanley ; mais, à Oxford, en 1891, les autorités de Balliol College refusaient leurs locaux au comité organisateur de ces Conférences, sous prétexte que le programme de l'année : *Origin and Growth of the Conception of God as illustrated by Anthropology and History*, s'écartait trop du terrain purement historique. Et pourtant le Principal de Balliol était alors Jowett, le brillant essayiste qui, trente années auparavant, avait affronté un procès en hérésie, avec quatre autres membres de l'Eglise établie, pour avoir introduit en Angleterre les méthodes et les conclusions les plus hardies de l'exégèse allemande[1] !

Combien loin toutes ces résistances! La démonstration en serait superflue pour ce qui concerne l'histoire générale des Religions, aujourd'hui que celle-ci s'enseigne dans une trentaine d'Universités, tandis que, en 1884, elle comptait seulement quatre chaires. Mais, à côté de cette branche, l'histoire comparée des Religions s'est également affirmée comme science connexe, là même où elle ne constitue pas un cours spécial. On s'accorde désormais à reconnaître qu'elle possède un domaine propre, l'ensemble de la phénoménologie religieuse; des classifications régulières, basées sur les ressemblances et les dissemblances des phénomènes qu'elle embrasse; des méthodes légitimes, emprun-

1. A la suite de cet incident, mes Hibbert Lectures furent données sous les auspices du Manchester College, alors le plus récent et le plus libéral des Collèges d'Oxford.— Il convient d'ajouter que l'atmosphère de Balliol s'est fortement libéralisée depuis 1891. C'est ainsi qu'en 1908, on y accueillit la *Summer School of Theology* où je fus invité à donner les conférences (reproduites en français au volume suivant) : *On the use of the Comparative method in the history of Religions* et *Animism and its place in the religious evolution.*

tées aux procédés de l'induction, de la déduction et de la synthèse; des sciences auxiliaires, dont elle réclame le concours, sans s'asservir à aucune; en un mot tout l'appareil qui donne à un cycle d'études sa raison d'être et son autonomie. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer le nombre et l'importance des mémoires publiés dans cet ordre d'idées pendant les deux dernières décades, ou même de jeter un coup d'œil sur le sommaire des travaux qui s'y rapportent dans les Revues périodiques, les Bulletins des sociétés savantes, les Actes des Congrès voués aux différentes subdivisions de l'anthropologie et de l'histoire[1].

On sait que le Congrès de l'histoire des Religions est devenu une institution périodique; lors de sa dernière session, tenue à Oxford en 1908, dans les vastes locaux des *Examination Schools*, mis à sa disposition par l'Université, non seulement l'histoire comparée avait obtenu les honneurs d'une section spéciale qu'on avait bien voulu m'appeler à présider; mais encore, suivant la description quelque peu ironique d'un témoin oculaire, « elle se rencontrait partout, en rupture de ban, dans presque toutes les salles, au *general meeting* et dans les sections, en haut, en bas, et jusque dans l'escalier, où, dans l'intervalle des séances, s'achevait entre deux savants une controverse à son sujet. Elle était au milieu des groupes multicolores qui foulaient les gazons ras d'Exeter College et partout, presque, où les congressistes échangeaient leurs idées[2]. » Enfin — et ce n'est pas un des symptômes les moins significatifs, — dans les mêmes milieux où naguère on raillait et on répudiait

1. Cf. Louis Jordan. *Comparative Religion; its genesis and growth.* Edinburg, 1905.

2. Frédéric Bouvier dans les *Etudes religieuses publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus* (20 novembre 1908). — Voir aussi plus loin mon compte-rendu du Congrès d'Oxford, page 169 du volume suivant.

l'étude comparée des Religions, comme à la fois anti-scientifique et anti-religieuse, on commence à en accueillir les méthodes, dans l'espoir ou plutôt avec la conviction de n'y rien trouver en contradiction avec les données de la foi. Un écrivain, aussi peu suspect de tendresse pour nos conclusions générales que Mgr Le Roy, déclarait récemment, au début de son volume sur la *Religion des Primitifs* : « En tout cas, pour les uns comme pour les autres, amis et ennemis, la science de l'histoire des Religions est née ; il faut se résoudre à regarder en face les problèmes qu'elle soulève. » — De son côté, l'auteur d'une étude très fouillée et très suggestive, publiée en 1910 par la revue *Anthropos*, sur l'emploi de la méthode comparative, le père H. Pinard, n'hésite pas à écrire : « La méthode comparative est, dans ces études, d'un usage fréquent.... Sa légitimité, en général, est hors de conteste. Il suffit de savoir que, partout ailleurs, elle a une valeur hors de pair, pour être en droit d'affirmer que, dans les limites d'un usage vraiment critique, elle peut avoir en matière religieuse un rôle et un succès pareil.... Rien de plus nécessaire, si l'on veut, comme on en a le droit dans le sujet qui nous occupe, essayer d'étudier, non plus telle forme du sentiment religieux, mais le sentiment religieux en lui-même, et les lois générales de ses manifestations. »

Quelles sont les causes de ce revirement dont ne suffisent à rendre compte ni la vogue croissante des études comparées, ni la ténacité de ceux qui n'ont cessé de faire ressortir les avantages de la méthode comparative dans l'histoire de la Religion, ni même, chez certains, la préoccupation de sauvegarder le prestige de l'apologétique ?

Si l'histoire comparée des Religions a fini par s'imposer, c'est parce que, contrairement aux prédictions de ses pre-

miers critiques et peut-être aussi aux errements trop réels d'un long passé, elle a su, grâce à l'emploi d'une méthode rigoureuse, maintenir son indépendance vis-à-vis de brillantes et passagères synthèses qui ont respectivement entrepris d'accaparer son domaine au nom de la dialectique, de la philologie, de l'anthropologie, de la sociologie, etc., mais qui reposaient sur une vue trop partielle des phénomènes religieux. Aussi a-t-elle survécu au déclin de ces systèmes, tout en s'enrichissant des éléments nouveaux que chacun d'eux avait réussi à mettre en lumière.

C'est cette méthode que je n'ai cessé de pratiquer, à l'exemple des trois savants qui ont successivement occupé, dans le Collège de France, la chaire d'histoire générale des Religions et à la suite de l'éminent anthropologue qui, par son ouvrage classique, *Primitive Culture*, a tant contribué à lancer l'histoire comparée des Religions dans sa véritable voie, Edward B. Tylor.

On ne pourrait trop y insister : l'objet essentiel de l'histoire des Religions n'est pas de se prononcer sur la validité ou sur la valeur des croyances, mais bien de rechercher comment elles se sont formées. Ainsi que le déclarait naguère dans la *Revue d'Apologétique pratique* (15 octobre 1908), M. le professeur Louis de la Vallée Poussin : « Il faut considérer la recherche historique comme autonome dans son domaine propre, ou bien il n'y a pas d'histoire, mais des plaidoyers chrétiens, bouddhistes, spinozistes ou révolutionnaires. » — Sur ce point il y a accord. Reste à savoir si, parmi les facteurs de l'histoire, il y a lieu d'admettre des causes soustraites à l'action des lois naturelles. On ne doit pas se dissimuler l'importance de la question, car, une fois la suspension de ces lois admise sur un point, le surnaturel devient admissible par-

tout, et c'est lui-même qui fixera la limite de ses interventions. Des théologiens ont soutenu que, là où le surnaturel est en possession, c'est à nous de le déloger par des raisons probantes et ils ajoutent qu'il n'en existe point. Nous répondons qu'au contraire c'est à eux de nous fournir les preuves décisives de son action et que jusque-là nous avons le droit de le regarder comme inopérant ou du moins comme explicable par des causes conformes à l'ordre de la nature. Il y a des écrivains orthodoxes qui en conviennent plus ou moins explicitement et sur ce terrain, qui est celui des faits, nous pouvons nous rencontrer. Quant à la question de principe, elle ressort plutôt au domaine de la théologie, de la philosophie, tout au moins de l'hiérosophie. L'histoire descriptive des Religions n'a à s'occuper du surnaturel que comme objet de croyance.

Peut-on en dire autant de l'histoire comparée des Religions ?

J'ai été maintes fois attaqué — et non sans véhémence — pour avoir soutenu que le sentiment religieux a dû débuter sous des formes très rudimentaires et que, si on veut retrouver ces formes, il faut s'adresser de préférence aux croyances des sauvages. Il y a quelque vingt-cinq ans, un bouillant abbé, qui occupe encore avec distinction la chaire de sanscrit et de grammaire comparée dans une grande Université catholique, informa à ce propos les lecteurs de la *Revue générale* (livraison de mai 1886) que mon impartialité était « une pose » et mon seul but « l'accomplissement d'un programme électoral ! » Or tous les écrivains ecclésiastiques qui, dans les derniers temps, ont disserté sur le sujet, reconnaissent avec Mgr Le Roy, que si les « primitifs » ne représentent pas exactement l'humanité, telle qu'elle fut à son origine, ce sont eux néanmoins qui, de tous

les peuples, paraissent en donner l'image la plus fidèle, même dans le domaine des croyances religieuses[1]. Bien plus, voici deux professeurs du grand séminaire de Meaux, MM. les abbés A. Bros et G. Habert, qui, le premier dans une œuvre des plus impartiales et des plus solides, *La Religion des peuples non civilisés* (Paris, 1907); le second dans une préface écrite pour ce volume; tous deux, en collaboration, dans un article ultérieur des *Annales de la philosophie chrétienne* (août 1909), soutiennent à leur tour — toutes réserves faites en ce qui concerne la religion juive — que les traces de la croyance à un Dieu suprême, relevées chez des non-civilisés, ne représentent nullement le legs d'un monothéisme antérieur; que les peuples civilisés ont passé par une mentalité religieuse assez voisine de celle observée partout chez les non-civilisés et que, selon toute apparence, les religions dont les commencements ont devancé l'histoire, ont débuté par une forme de culte analogue à l'animisme.

Sans doute la plupart des écrivains orthodoxes persistent à croire qu'on peut retrouver parmi les croyances des non civilisés les traces plus ou moins obscurcies d'une Révélation primitive. Mais un nombre croissant partage l'opinion de M. l'abbé Prat, également admise naguère par feu Mgr de Harlez, que cette Révélation primitive a pu être oblitérée au point de n'avoir laissé aucune trace visible en dehors du peuple élu[2]. Le Père Lagrange, décrivant les croyances des peuples israélites voisins des Hébreux, déclare

1. A. Le Roy. *Religion des primitifs*, Paris, 1909, pp. 42-43. — P. W. Schmidt. *Origine de l'Idée de Dieu* dans *Anthropos*, t. III, 1908. — H. Pinard, *op. cit.*, 1909. — Paul Reuter. *Introduction à l'histoire comparée des Religions*, Luxembourg, 1910. — J. Bricout. *Où en est l'histoire des Religions ?* dans la *Revue du Clergé français*, 1910, etc.

2. R. P. Prat. *Science de la Religion et Science du langage*. Paris, p. 26

qu'il s'abstiendra de faire entrer en ligne la Révélation, l'Ecriture elle-même en proclamant l'oblitération[1]. Plus affirmatif encore, M. Bros, considère comme désormais écartée l'explication des religions sauvages par un recours à la survivance d'une Révélation primordiale, « étant donnée l'invraisemblable fidélité de mémoire qu'il faudrait attribuer à ces races déchues. » — « L'humanité sous ses différentes formes, ajoute-t-il excellemment, est semblable à elle-même; elle est sollicitée par les mêmes aspirations; elle a les mêmes besoins. Est-il étonnant qu'elle soit sujette aux mêmes misères et que son imagination enfante, sous l'impulsion du même désir de savoir et d'être protégée, les mêmes rudimentaires conceptions; qu'elle soit victime des mêmes enfantines associations d'idées[2]? »

Rien ne s'oppose dès lors à ce que, de part et d'autre, on n'adopte une définition purement objective de la religion, dans le genre de celle que j'ai préconisée depuis longtemps : « la façon dont l'homme réalise — spéculativement et pratiquement, — ses rapports avec la puissance surhumaine et mystérieuse dont il croit dépendre. » — Un autre point d'entente, au sujet duquel M. Bros est très explicite dans le passage que je viens de citer, c'est que, à la source du sentiment religieux, considéré comme un produit naturel de l'esprit humain, réside une illusion, mais une illusion qui renferme un élément de vérité, *a soul of truth*, ainsi que l'écrit à ce propos Herbert Spencer. Pour le grand philosophe évolutioniste, cette « âme de vérité, » c'est l'identité entre la force que l'homme perçoit en lui-même et la force dont il perçoit les effets à travers la nature; identité qui se

1. P. Lagrange. *Religions sémitiques*. Paris, 1903, p. 1.
2. A. Bros. *Religion des peuples non civilisés*. Bibliothèque de vulgarisation. Paris, 1908, p. 8.

traduirait en premier lieu par le culte des morts. Pour M. Durkheim, et l'école sociologique, c'est la conscience de l'autorité constreignante qui s'attache, dès les origines, aux coutumes et aux traditions sociales. Pour William James, J.-B. Pratt et l'école néo-psychologique, c'est l'impulsion instinctive, fruit des expériences inconscientes d'innombrables générations, qui pousse l'homme à se tourner vers le Divin. Pour Max Muller, c'est l'impression de l'infini (ou plutôt du transcendant) auquel l'homme se heurte sans cesse en lui-même et dans la nature. Pour M. Bros, enfin, c'est le besoin d'obtenir le concours d'une force supérieure à toutes les forces ordinaires, « en vue d'être protégé et défendu, d'atteindre le bonheur, de comprendre la nature et l'homme dans leur origine et leur destinée. »

Toutes ces explications peuvent se discuter ; peu importent leurs divergences, une fois qu'on consent à envisager le point de départ des religions comme un fait humain et leur développement respectif comme le résultat d'un processus psychologique que l'observation peut reconstituer. Or, déclare encore M. Bros, « toutes les formes d'activité religieuses, imparfaites ou cohérentes, sont le produit d'émotions, de sentiments collectifs ou individuels, d'états sociaux qui les expliquent et dont on peut faire l'histoire : toutes sont la manière que l'humanité, abandonnée à ses propres forces et plus ou moins habile dans les circonstances diverses de temps, de lieu et de culture, a trouvée pour répondre à l'insatiable aspiration vers le Divin qu'elle sent au fond d'elle même toujours vivante. »

La discordance de méthode se produit seulement, quand nous prétendons faire rentrer dans le tableau de cette évolution naturelle les faits religieux que les partisans de la révélation mosaïque, y compris M. Bros, veulent soustraire à l'appli-

cation des lois générales résultant des observations faites sur le reste de l'humanité. Mais, même alors, on peut se demander jusqu'à quel point l'incompatibilité est foncièrement irréductible : M. l'abbé Habert — au cours de la Préface-manifeste mise en tête du premier volume paru dans sa collection de manuels relatifs à l'histoire des Religions, — après avoir affirmé que « les lois psychologiques et sociales expliquent seules *scientifiquement* (c'est l'auteur qui souligne) la genèse et le développement des religions » (bien entendu, toutes réserves faites quant à la révélation mosaïque et chrétienne), ajoute cette déclaration qui mérite d'être intégralement reproduite : « L'étude des religions naturelles ne serait peut-être pas inutile pour nous aider à comprendre même le développement de la religion révélée. A priori, il semblerait peu vraisemblable que ses institutions n'aient aucune attache avec le milieu social dans lequel elle s'est développée et constituent un ordre de choses absolument étranger à lui. En fait, Dieu n'a-t-il pas utilisé tel ou tel besoin, telle ou telle institution sociale, en lui infusant un esprit nouveau, une vie nouvelle? Ne se pourrait-il pas, par exemple, que le Christianisme, qui a eu longtemps à vivre au milieu des institutions du paganisme, leur ait fait des emprunts auxquels il aurait communiqué sa vie propre? Enfin, puisque, en lui, il est un côté humain, pourquoi ne trouverions-nous pas aussi dans son histoire l'application de certaines lois psychologiques et sociales observées ailleurs, mais lois recevant ici de Dieu une direction, une finalité qu'elles n'auraient jamais atteinte par elles-mêmes ? »

Prenons — dirais-je à mon tour, tout en me demandant si je ne force pas un peu la pensée de M. Habert — la question des emprunts faits au paganisme par le christianisme des premiers siècles. Qu'est-ce qui empêche dès lors croyants

et non-croyants de rechercher, dans un esprit d'objectivité absolue, jusqu'à quel point les chrétiens hellénisants n'ont pas été amenés par leurs dispositions mentales à formuler dans leurs dogmes certaines conclusions auxquelles avait abouti de son côté la philosophie grecque et à s'approprier, en y attachant une signification nouvelle, certains rites empruntés aux mystères païens alors en vogue ? Seulement les non-croyants y verront exclusivement, pour employer une expression de M. Habert, « l'action de causes et de lois que l'expérience et l'histoire peuvent vérifier, » et les croyants y verront, par surcroît, une intervention spéciale de la Providence ; ce qui est leur droit. — Il serait intéressant de rapprocher cette solution de celle qu'avait proposée, il y a quelque trente ans, comme je l'expose plus loin (p. 68 du tome II), un grand rabbin de Belgique, A. Astruc, en vue de résoudre, dans l'enseignement élémentaire de l'histoire, le conflit de la tradition religieuse et de la critique historique.

J'ai proposé d'attribuer respectivement aux trois grandes subdivisions de la science des Religions les dénominations d'*hiérographie* pour l'histoire descriptive, d'*hiérologie* pour l'histoire comparée et d'*hiérosophie* pour la philosophie religieuse proprement dite[1]. Les trois volumes du présent recueil correspondent plus ou moins à cette classification, en ce sens que j'ai groupé, dans le premier, les travaux concernant des problèmes d'archéologie et d'histoire relatifs à des religions particulières et, dans le second, les travaux se rapportant à des questions générales de méthode ou d'origines. Quant au troisième j'y ai réuni, dans leur ordre

1. Voir au volume suivant pages 192-193.

chronologique, les essais ayant trait au rôle actuel et futur des religions, en écartant ceux qui présentaient trop un caractère de polémique.

Il y a un quart de siècle, j'écrivais dans la Préface de mon premier ouvrage relatif à l'histoire religieuse : « Quand on est intimement mêlé dans son pays à la lutte des factions politiques, il y a une certaine jouissance à se transporter dans une atmosphère plus calme et plus sereine où l'on puisse s'exprimer sans les arrière-pensées ni les partis pris des polémiques électorales et parlementaires[1]. » — Ce sentiment est, plus que jamais, le mien : s'il est une notion qui s'est affermie au cours de ma carrière, c'est qu'il est à la fois possible et nécessaire de tracer une ligne de démarcation entre les travaux de propagande où l'on s'efforce avant tout d'entraîner des convictions et les travaux de science où l'on se propose simplement de chercher la vérité.

S'ensuit-il qu'il y ait lieu d'écarter les applications de la science des Religions aux conditions des sociétés contemporaines? Ce serait fermer à l'investigateur précisément le champ où les Religions tendent de plus en plus à porter leur activité, celui de la sociologie. Sans doute, ici, le terrain est glissant; la cloison n'est jamais si étanche qu'elle ne laisse filtrer nos sympathies et nos aspirations. Il en est ainsi chaque fois qu'on quitte le domaine de l'histoire pour celui de la philosophie. M. H. Pinard, après avoir expliqué ses raisons d'adhérer à ma terminologie (hiérographie, hiérologie, hiérosophie), fait observer que l'influence du facteur personnel, presque nulle au premier stade, est plus grande au second et considérable au dernier : « Ce n'est pas,

1. *Evolution religieuse contemporaine*, etc., p. x.

ajoute-t-il, un motif pour rejeter d'emblée tout passage d'un ordre à un autre ; mais c'en est un, fort grave, de contrôler à chaque instant ces transitions. »

A plus forte raison est-on amené forcément à porter des jugements personnels, lorsqu'on aborde les problèmes sociaux du jour et qu'on cherche à y pressentir les solutions du lendemain. Cependant, alors même que nous nous prononçons entre des conclusions contradictoires, ce qu'on est en droit de nous demander, c'est que nous exposions les thèses contraires aux nôtres d'une façon suffisamment objective pour que nul ne puisse se plaindre de trouver ses arguments tronqués ou dénaturés; c'est ensuite que nous ne dissimulions pas les points faibles de nos solutions préférées ; c'est enfin que nous ne perdions jamais de vue l'impossibilité de demander aux sciences « morales et politiques, » — comme on les appelait naguère, en y comprenant la sociologie religieuse, — le degré de certitude exigible des sciences exactes. Au lecteur de juger si ces conditions se rencontrent dans les articles qui forment le troisième volume de la présente publication. J'espère, du moins, qu'on n'y trouvera pas de démenti à l'attitude dont je me prévalais également dans les premières lignes de mon *Évolution religieuse contemporaine*, lorsque je m'y disais : « étranger à toute Église, mais en communion d'idée et de sentiment avec quiconque, soit à l'intérieur, soit en dehors des organisations ecclésiastiques, cherche à rapprocher la religion de la raison. »

ARCHÉOLOGIE

ET HISTOIRE RELIGIEUSES

I

MOULINS A PRIÈRES
ROUES MAGIQUES ET CIRCUMAMBULATIONS[1]

Phœdromus.... Quo me vertam, nescio.
Palinurus. Si deos salutas, dextroversum censeo.
(PLAUTE, *le Parasite.*)

I

Il y a une vingtaine d'années, je voyageais au Sikkhim, petit royaume bouddhiste perdu dans les replis de la chaîne la plus élevée du globe, sur les confins du Thibet. Comme j'avais obtenu du rajah une lettre de créance, je m'arrangeais fréquemment pour coucher dans les lamasseries ou monastères bouddhistes qui occupent les crêtes les plus accessibles, à mi-hauteur entre la végétation tropicale des vallées et les neiges éternelles des hautes cîmes. Lorsque j'avais pu expédier en avant un de mes hommes pour annoncer mon arrivée, je ne manquais pas de rencontrer à mi-chemin une députation formée de lamas en robe brune et de novices en robe grise, les premiers tapant à tour de bras sur des tambourins que les seconds portaient sur le dos. Le chef de la délégation tenait en main un petit cylindre d'argent, monté sur pivot, qu'il faisait tourner dans ma direction en marmotant une formule (fig. 1).

Un des novices prenait alors la bride de mon cheval, et, comme nous approchions du monastère, tout le chapitre sortait à ma

1. Conférence faite au Cercle des Etudiants libéraux. (*Revue de l'Université de Bruxelles*, juin 1897.)

rencontre avec ses cymbales, ses conques, ses trompettes et ses bannières. On me plaçait au milieu du cortège, qui, faisant volte-face, m'amenait dans la cour d'honneur, mais non sans m'avoir fait exécuter au préalable trois fois le tour des *chaits*, sorte de stèles en forme de vase exhaussé sur des degrés et surmonté d'un

Fig. 1. — Moulin à prière en argent.

clocheton, qui se retrouvent partout aux abords des monastères et même des villages.

Bien qu'en voyage on ne doive s'étonner de rien, ces cérémonies ne laissaient pas que de me paraître un peu étranges, et peut-être leur description vous a-t-elle fait sourire. Et pourtant je me trouvais là devant un des rites les plus anciens, les plus persistants et les plus naturels de ceux qui remontent sinon aux origines religieuses de l'humanité, du moins au passé commun des races indo-européennes : la *giration* sous ses deux formes : celle où l'on fait tourner un objet et celle où l'on tourne autour.

Les petits cylindres de métal que les lamas font tourner à la main pendant des journées entières sans désemparer, et dont j'ai pu rapporter un exemplaire, sont communément appelés des « *moulins à prières*, » bien qu'il soit plus exact de les nommer des moulins à invocations. Ils ne sont qu'une réduction portative de cylindres plus considérables, en bois peint de couleurs vives,

pivotant sur place, qui se rencontrent dans la plupart des lamaseries, soit à l'intérieur du temple soit sous des hangars adjacents, parfois dans les rues d'un village. Il y en a généralement plusieurs ensemble, alignés comme des barils de spiritueux chez un marchand de vins. On les fait tourner à l'aide d'une poignée qui revient d'elle-même dans la main de l'opérateur. Au monastère de Pemiongchi, je vis une de ces poignées qui à chaque tour faisait tinter une clochette.

Quelques-uns de ces cylindres sont si énormes qu'il faut plusieurs personnes pour les mettre en mouvement. A Sounûm, dans le Petit Thibet, le voyageur Gérard en vit un qui portait une série d'étagères avec cinq cents lampes.

Des engins analogues existent chez tous les bouddhistes du nord, notamment au Japon[1]. En Mongolie, on en trouve fabriqués avec du papier, qu'on suspend dans les tentes au-dessus du foyer, de façon qu'ils soient mis en mouvement par l'ascension de l'air chaud. Dans l'Himalaya, les cylindres de bois sont parfois montés au-dessus d'un torrent qui les fait manœuvrer sans relâche à l'aide d'une roue à palette immergée dans le courant. Il y en a enfin qui tournent au vent. — A quand la vapeur et l'électricité ? — Je n'ai pas ouï-dire, jusqu'à présent, mais l'idée est peut-être à creuser, qu'on en ait combiné le fonctionnement, comme l'a proposé récemment un journal, avec l'usage du vélo.

Tous les moulins que j'ai observés — qu'ils fussent de bois ou de métal — portaient à l'extérieur des invocations gravées ou peintes en caractères thibétains, par exemple l'invocation inscrite autour de mon petit moulin, qui est une des *mantras* les plus répandues et les plus estimées du bouddhisme : *Oum*, *Mani padmi*, *hung!* littéralement : « Oh! le Bijou dans le Lotus, Amen. » — *Oum* est le monosyllabe sacré des brahmanes, symbolisant dans ses trois lettres les trois personnages de la Trimourti, syllabe tellement sacrée que nombre d'hindous ne la prononcent qu'en pensée. Chez les bouddhistes, elle est devenue une interjection générale d'adoration. Le « Joyau dans le Lotus » doit être également une vieille formule indienne,

1. Pour les moulins à prières du Japon, voir un article de Miss Gordon Cummings dans le *Scribner's Monthly* de 1881, trad. dans la *Revue britannique* de 1882, t. Ier, p. 31 et suiv.

appartenant au symbolisme solaire, peut-être au symbolisme phallique, que les bouddhistes se sont appropriée en faisant du joyau le Bouddha et du lotus sa doctrine.

De plus, tous ces cylindres sont creux et l'intérieur renferme encore d'autres textes ou *mantras* — parfois des volumineux manuscrits, imprimés sur du papier ou sur des bandes d'étoffe.

Chaque rotation confère à l'opérateur les avantages qu'il acquerrait en récitant les prières ou en lisant les livres renfermés dans ces véritables bibliothèques « circulantes. » Voilà un procédé qui simplifierait singulièrement nos études universitaires!

M. Bonvalot raconte, dans son *Voyage à travers le Thibet*, qu'il vit, sous une galerie circulaire, dans la lamasserie de Dotou, une centaine de grandes bobines, alignées côte à côte. Chacune de ces bobines passe pour contenir dix mille invocations. Comme il suffit de quelques minutes pour les faire tourner l'une après l'autre, en faisant le tour de la galerie, on peut ainsi rapidement gagner les indulgences attachées à la récitation d'un million de prières[1]. A Wutai-Shan, en Mongolie, un voyageur anglais, le Rév. James Gilmour, vit un cylindre haut de 60 pieds qui renfermait des prières, des livres, des images et des chapelles[2]. Il fallait, pour le mettre en mouvement, les efforts réunis de deux ou trois fidèles. Mais ceux-ci, ajoute l'auteur, « en retiraient autant de mérites que s'ils avaient lu tous les livres, récité toutes les prières et cogné leur front par terre devant toutes les divinités dont l'image s'y trouvait suspendue. »

Bien plus, selon M. William Simpson, — un artiste doublé d'un archéologue qui a voyagé à plusieurs reprises dans la région himalayenne et qui en a rapporté un volume des plus intéressants sur le sujet dont nous nous occupons[3] — les mérites spirituels qu'engendre la rotation de cylindres mis en branle par des agents naturels, l'eau et le vent, profitent indéfiniment aux constructeurs de l'engin ou à ceux qui en ont fourni les frais. C'est une sorte de fondation à perpétuité pour le repos de leur âme.

1. *Tour du monde*, t. LXII (1891), p. 390.
2. *Among the Mogols*, p. 146.
3. *The Buddhist Praying-Wheel*, a collection of materials bearing upon the symbolism of the wheel and circular movements. Londres, 1896, 1 vol. de 303 pages, illustré.

Cependant les bénéfices de l'opérateur sont plus considérables ou plus certains, s'il répète en même temps une des *mantras* ou formules, soit renfermées dans l'intérieur, soit reproduites sur les parois du cylindre.

II

Je vous ai beaucoup parlé jusqu'ici de mérites ou de bénéfices spirituels à propos de ces opérations. Il est temps de définir ce qu'il faut entendre par là dans le bouddhisme. La religion du Bouddha est fondée sur l'hypothèse des renaissances individuelles, déterminées par la conduite. Le monde renferme toute une échelle d'êtres qui vont des démons aux dieux en passant par les animaux, les hommes et d'autres créatures intermédiaires. A tous les degrés de l'échelle, parmi les dieux aussi bien que parmi les hommes, les animaux et les démons, chaque être, suivant qu'il s'est perfectionné ou détérioré au cours d'une existence, renaîtra dans une condition supérieure ou inférieure, jusqu'au jour où, s'étant élevé par ses mérites au degré suprême de la perfection, il entre pour toujours dans le *nirvana*, à l'exemple du Bouddha. Le nirvana est un état considéré par les uns comme l'anéantissement de la personnalité, par d'autres comme l'absorption dans le Grand Tout, par d'autres encore comme la possession d'une béatitude absolue.

Quant aux mérites qui assurent à l'homme une destinée meilleure et lui permettent de racheter ses défaillances, ils sont de deux espèces, comme dans la plupart des grandes religions historiques. Il y a, d'une part, la moralité, la sobriété, la justice, l'amour du prochain, le perfectionnement de soi-même, les bonnes œuvres dans le sens le plus large du terme, — d'autre part, la récitation de formules stéréotypées et l'accomplissement de formalités religieuses plus ou moins mécaniquement exécutées.

C'est dans cette seconde catégorie que rentrent la récitation des *mantras* et l'emploi des moulins à prières.

Ceux-ci sont-ils, comme le bouddhisme lui-même, originaires de l'Inde?

On voit sur une monnaie indo-scythe d'Hoerkes ou Hûvichka, qui remonte au premier siècle de notre ère, l'image en buste du

souverain qui tient à la main un objet en forme de fuseau, où le général Cunningham a cru, non sans de bonnes raisons, reconnaître l'image d'un moulin à prières[1].

D'autre part, à en juger par des sculptures qui remontent aux premiers temps de l'art bouddhique, leur forme primitive semble avoir été celle d'une roue. La Roue (*Chakra*) a été de tout temps un des symboles favoris du bouddhisme. Fréquemment mise à la place d'honneur, exposée parfois sur des autels à l'adoration des fidèles, elle figure au centre des symboles qui ornent les pieds du Bouddha (fig. 3), et, d'après la tradition, tout enfant qui naît avec ce signe sous la plante des pieds est prédestiné à devenir soit un Bouddha, soit un Chakravartin, autrement dit empereur universel.

Fig. 2.
Monnaie d'Hûvichka.

Dans des sculptures trouvées parmi les ruines du monastère de Nuttû, on trouve une roue placée sur la tête d'un ascète qui semble la faire tourner à la main[2]. De même à Sanchi, on voit représentée une roue que deux fidèles, l'un à droite, l'autre à gauche, touchent de la main comme pour la mettre en mouvement[3].

Du reste, aujourd'hui encore, chez les bouddhistes du Japon, on observe, outre les moulins dont j'ai parlé, des roues à prières qui jouent le même rôle. Miss Gordon Cummings nous les décrit comme des roues à trois rais, enchâssées dans les piliers des temples en bois. Les fidèles les font tourner à la main, quand ils entrent dans le sanctuaire. A chaque rayon est passé un anneau en métal qui, glissant le long de la barre, produit un son argentin[4].

Ce n'est là d'ailleurs que la mise en action de l'aphorisme boud-

1. D'autres ont vu, dans cet objet, un poignard, un sceptre, une massue, un aiguillon à éléphants. A en juger par la gravure, l'interprétation de Cunningham est celle qui répond le mieux à la forme de l'instrument (Comp. Percy Gardner, *Catalogue of Coins in the British Museum. Greek and Scythic Kings.* Londres, 1886, pl. XXVII, n° 16). La légende, en caractères grecs, donne simplement le nom et le titre du roi.

2. Cole, *Græco-buddhist Sculptures of Yusufzai*, dans la publication *Preservation of National Monuments of India*, pl. XXI.

3. Fergusson, *Tree and Serpent Worship*, pl. XLIII, n° 1.

4. W. Simpson, p. 116.

dhique : « Tourner la Roue de la loi. » — Le Bouddha fut le premier qui mit en mouvement cette roue, dans ses prédications de Bénarès, et les Suttras ou écrits sacrés des bouddhistes ajoutent que « personne ne peut plus la forcer à revenir sur elle-même, qu'il soit ascète (*samana*), ou prêtre (*brahman*), ou dieu, Brahma ou Mara, n'importe qui dans l'univers[1]. » Par « Roue de la loi » les bouddhistes entendent simplement la doctrine prêchée par leur Maître ou peut-être le cycle des causes et des effets sur lequel repose toute sa métaphysique. Faire tourner la Roue de la loi, c'est donc enseigner la doctrine du Bouddha, les vérités qui constituent le bouddhisme. — Dès lors on peut se demander si, en fait, les roues à prières et les cylindres qui en dérivent ne sont pas tout simplement la réalisation rituélique, la matérialisation inconsciente d'une métaphore trop prise à la lettre.

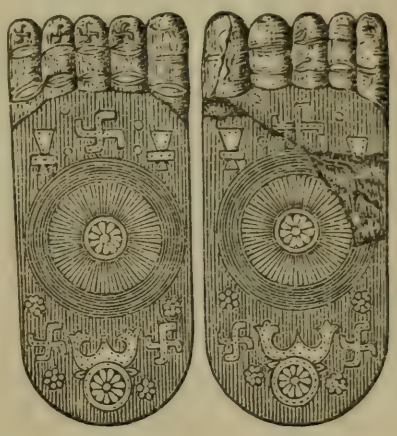


Fig. 3. — Roue sur les pieds du Bouddha. (Bas-reliefs d'Amaravati.)

Mais il est à remarquer que l'emploi de la roue comme instrument de culte est antérieur au bouddhisme. M. W. Simpson croit même avoir découvert, dans des textes brahmaniques antérieurs au Bouddha, les traces d'un vrai moulin à prières ou, pour être plus exact, d'une roue à conjurations.

Le Satapatha-Brâhmana, un rituel brahmanique annexé au Yajûr-Veda, décrit comment un brahmane, pour conquérir le monde supérieur, doit s'asseoir sur une roue de chariot qui est maintenue par un pieu fiché en terre et chanter alors trois fois un hymne tiré du Sama-Veda, en l'honneur du dieu solaire Savitri. D'après le vieux commentateur Sâyana, pendant que le brahmane chante, on doit faire exécuter trois tours à la roue. Suivant d'autres, le brahmane se tient à côté de la roue et se borne à la faire tourner lui-même avec les

1. Tome XI des *Sacred Books of the East*, p. 153-154.

bras[1]. « On ne peut guère douter, » ajoute M. Simpson, « que cette roue de chariot et le moulin à prières n'aient la même origine et ne descendent d'un même type primitif ; la divergence peut suffisamment s'expliquer par les différences de temps et de milieu[2]. »

Vous voyez que pour les brahmanes, comme les bouddhistes, il s'agissait, en somme, de gagner le paradis, en combinant un mouvement circulaire avec la récitation de certaines formules. Ce n'est donc pas une superstition engendrée par une métaphore mal comprise ; c'est au contraire, un rite magique que le bouddhisme, fidèle à sa constante tactique, a essayé de rationaliser, en lui donnant une acception symbolique, mais qu'il n'a pas réussi à détourner de sa portée et de son application primitives.

Pour en saisir la signification réelle, il faut le rapprocher de l'autre rite auquel j'ai fait allusion dans le début de cette conférence : la circumambulation, c'est-à-dire la coutume de tourner en rond autour des monuments, des objets et même des individus qu'on tient pour investis d'un pouvoir surhumain ou bien auxquels on veut assurer une protection surnaturelle.

Les bouddhistes pratiquent cet usage à l'intérieur de leurs pagodes, ainsi qu'autour de leurs monuments funéraires et de leurs murs à inscriptions sacrées, enfin autour des personnes et des lieux qu'ils veulent protéger contre les influences mauvaises ou simplement honorer d'une façon spéciale. C'est évidemment un de leurs plus anciens rites. Le *Livre de la Grande Mort*, traduit par M. Rhys Davids, rapporte qu'aux funérailles du Bouddha, le bûcher où reposait le corps s'enflamma spontanément, quand le cortège de ses cinq cents disciples favoris en eut fait trois fois le tour[3].

Ici encore on peut établir que les bouddhistes ont hérité des brahmanes.

En effet, la circumambulation est prescrite à plusieurs reprises dans les Instituts de Manou, qui sont antérieurs au bouddhisme.

J'ai connu ici des étudiants appartenant à des familles riches, et

1. *Satapatha-Brâhmana* (V, 2) dans le tome XLI des *Sacred Books of the East*, p. 22-23.
2. W. Simpson, p. 72.
3. *Mahâ Parinibbâna-Sutta* (VI, 45) dans le tome XI des *Sacred Books of the East*, p. 129.

vous en connaissez sans doute également, qui, aussitôt leurs études terminées, s'efforcent d'arracher à la générosité ou peut-être à la faiblesse paternelle le cadeau d'un *dog-cart* ou d'un phaéton, sur lequel ils s'empressent d'aller faire au moins trois fois le tour du lac ou du bois. Ils ne se doutent guère qu'ils ne font qu'accomplir un des vieux rites religieux de la race aryenne. Les Grihya-Sûtras enjoignent au jeune brahmane, lorsqu'il a terminé ses études, de monter sur un char neuf, pour faire trois fois le tour d'un étang ou d'un arbre bien connu[1].

Ainsi encore, dans la cérémonie du mariage brahmanique, il est prescrit à l'époux de faire accomplir à la fiancée trois fois le tour du foyer domestique. C'est le septième pas de cette marche qui rend le mariage irrévocable[2].

Lorsqu'on veut écarter d'un sacrifice les mauvais esprits, les brahmanes recommandent de faire le tour de l'offrande, un brandon enflammé à la main[3]. Lorsqu'on bâtit une maison, d'autres textes font faire au propriétaire trois fois le tour de l'emplacement, en jetant de l'eau sur le sol et en récitant certains vers du Rig Veda[4].

Les hindous continuent toujours à pratiquer ces cérémonies, et bien d'autres encore, où la circumambulation joue un rôle important. Certains pèlerinages circulaires autour de lieux sacrés sont considérés comme si efficaces qu'ils passent pour effacer tous les péchés[5].

III

Il faut remarquer que dans tous les rites giratoires, le mouvement doit toujours se faire vers la droite, c'est-à-dire dans le sens du mouvement des aiguilles sur le cadran d'une montre.

1. *Asvalâyana-Grihya-Sûtra* (II, 6, 9) dans le tome XXIX des *Sacred Books of the East*, p. 210.
2. *Khâdira-Grihya-Sûtra* (I, 3, 24) dans le tome XXIX des *Sacred Books of the East*, p. 382. Conf. (I, 5, 1) même vol., p. 279. Aussi *Manu*, dans le tome XXV du même recueil, p. 295.
3. *Sathapata-Brâhmana* dans le tome XII des *Sacred Books of the East*, p. 37 et 45, note de M. Julius Eggeling.
4. *Asvalâyana-Grihya-Sûtra* (II, 8, 11-12) dans le tome XXIX des *Sacred Books of the East*, p. 213.
5. W. Simpson, p. 81 et suiv.

En ce qui concerne les moulins à prières, textes et voyageurs sont d'accord pour nous apprendre qu'on les fait invariablement tourner de gauche à droite.

Les faire tourner en sens contraire, ce serait défaire tout ce qu'on a fait, ce serait effacer les mérites qu'on s'est attribués par la répétition du mouvement normal.

Il en est de même pour la circumambulation. Les rituels brahmaniques prescrivent formellement de l'exécuter par la droite ; la galerie aménagée à l'usage des processions autour du sanctuaire dans les plus anciens temples brahmaniques porte même le nom significatif de *pradakshina*, littéralement vers la droite, *dextroversum*[1].

Les hindous connaissaient aussi la circumambulation vers la gauche, *prasavya*, la rotation à rebours ; mais c'est un procédé de mauvaise augure, un acte de magie noire, dirigé contre les hommes ou les choses. M. Campbell Oman rapporte, dans son ouvrage *Indian Life*, qu'il y a quelques années, un marchand hindou, voulant empêcher la pluie de tomber afin de faire monter le prix des grains, construisit, avec un os de mort, un fuseau qu'il chargeait sa fille de dévider à l'envers, chaque fois qu'il voyait des nuages monter à l'horizon. Il réussit ainsi à prolonger la sécheresse, malgré les sacrifices offerts par les hindous dans leurs temples et les prières formulées par les mahométans dans leurs mosquées[2].

Passons maintenant à l'autre extrémité du vieux continent.

En Ecosse, les Celtes ont conservé jusqu'à nos jours la coutume de faire trois fois le tour des objets qu'ils veulent sanctifier et des individus qu'ils veulent honorer ou protéger. Cette circumambulation est toujours dirigée de gauche à droite, *deisul*, suivant l'expression locale[3].

Tantôt c'est un individu qui revient de voyage et dont on fait trois fois le tour, *deisul*, pour lui souhaiter la bienvenue ; tantôt un parent qui s'en va au loin et dont on veut ainsi assurer le

1. J. Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*. Londres, 1891, p. 221.

2. *Indian Life Religious and Social*, p. 274.

3. Les étymologistes ont rapproché le mot *deisul* ou *deasil* (de *deas*, *dess*, sud ou droite) non seulement du sanscrit *dakshina*, zend *dashina*, lithuanien *desziné*, mais encore du latin *dexter* et du grec δεξιός. La *pradakshina*, en tant que rite, a son équivalent exact dans le latin *dextratio* et le grec ἐπιδέξια.

retour sain et sauf; tantôt un malade autour duquel le médecin, ou plutôt l'empirique, pratique la circumambulation avant de diagnostiquer le mal et de prescrire le remède; tantôt une maison, un bateau, un champ, autour desquels on décrit processionnellement trois tours, dans la dernière nuit de décembre, avec un brandon allumé ou un charbon ardent à la main, pour leur assurer la bonne chance pendant l'année suivante.

Dans les îles Hébrides, des processions faisaient ainsi régulièrement le tour des *cairns* ou amas de cailloux, des pierres druidiques et des *tumuli* sous lesquels dorment des héros oubliés. Enfin, les cortèges nuptiaux qui conduisent la fiancée à l'époux faisaient trois fois de la sorte le tour de l'église ou de la maison.

En réalité, il y a peu de circonstances importantes de la vie où les Celtes de l'Ecosse ne circumambulaient quelque chose ou quelqu'un, et l'usage en remonte au plus lointain passé de la race, car il en est fait mention dans des traditions qui datent d'une époque antérieure à l'introduction du christianisme[1].

Par contre, le mouvement en sens opposé, *cartuasul* ou *withershins*, vers la gauche, passe pour un puissant sortilège. C'est cette circumambulation à gauche qu'accomplissent les sorciers, quand ils veulent préparer des maléfices ou se rendre au sabbat, en s'accompagnant de prières formulées à rebours et de talismans fabriqués avec des os de morts. M. Jules Baissac, dans ses *Grands Jours de la sorcellerie*, rapporte le cas d'un Ecossais qui, accusé de sorcellerie au XVIe siècle, avouait devant ses juges avoir assisté à un sabbat dans lequel on avait fait trois fois le tour de l'église *withershins*[2].

Voici deux anecdotes qui établissent combien cette superstition est encore vivace dans les couches populaires de la Grande-Bretagne. Il y a quelques années, on ouvrit à Inverness, dans l'Ecosse du Nord, un nouveau cimetière dont la voie principale tournait vers la droite, alors que la fosse commune était située

1. J. Rhys, *Celtic Heathendom* dans les *Hibbert Lectures*. Londres, 1888, p. 567. C'est peut-être le cas de rappeler, d'après Plutarque (*César*, 27), Vercingétorix, qui, avant de se rendre à César, fit trois fois le tour du siège où se tenait son vainqueur.

2. *Les Grands Jours de la sorcellerie*. Paris, 1890, p. 219.

dans une partie de l'enceinte où l'on se rendait, en coupant court, par un chemin tournant à gauche. Cet aménagement provoqua une telle agitation dans la classe pauvre, qu'on dut faire passer indistinctement tous les corps par la voie principale, bien que ce fût souvent un détour considérable[1].

Dans le comté anglais de Somerset, lorsque plusieurs enfants sont amenés ensemble au baptême, on les range en cercle autour des fonts. Un pasteur, nouveau venu, s'étant avisé de passer d'un enfant à l'autre en se dirigeant vers la gauche, les parents réclamèrent en s'écriant que le baptême était nul et qu'il faudrait le recommencer[2].

Ces circumambulations se retrouvent également, quoique devenues plus rares par la disparition des vieux usages, chez les autres peuples européens, notamment dans les danses qu'en France, en Belgique, en Allemagne, on exécutait jadis autour des feux de la Saint-Jean[3]. Dans le *Vieux Liége* du 1er mai 1896, M. le professeur Eug. Monseur, décrivant le véritable *mystère* qui se joue encore le 1er mai de chaque année pour représenter le martyre de saint Evermar, dans le village de Russon près de Tongres, rapporte comment les différents personnages, d'abord le saint avec ses compagnons qui chantent un cantique, puis Hacco et ses farouches guerriers au galop de leurs chevaux, font trois fois *par la droite* le tour de la chapelle devant laquelle va se jouer le drame.

Dans certaines parties de l'Allemagne du Sud, suivant Kuhn, la nouvelle mariée doit faire trois fois le tour du foyer ou de la crémaillière[4]. Cet usage, qui nous rappelle le rituel brahmanique et la coutume écossaise, peut également être mis en rapport avec la *dextratio* dans les cérémonies nuptiales de l'ancienne Rome. Tandis que le *flamen dialis* prononçait la formule de la prière, les mariés faisaient le tour de l'autel en se dirigeant vers la droite[5].

1. Miss Gordon Cummings, *From the Hebrides to the Himalayas*, t. Ier, p. 210.
2. W. Simpson, p. 291.
3. Grimm, *Teutonic Mythology*, trad. anglaise de Stallybrass. Londres, 1883, t. II, p. 603-630.
4. *Westph. Sagen*, t. II, 37-38, cité par Pictet, *Origines indo-européennes*, 1re édit., t. II, p. 499.
5. Mommsen et Marquardt, *Manuel des antiquités romaines*, t. XIV, p. 61.

Le même rite se retrouve dans les cérémonies funéraires. Le cortège funèbre fait le tour de l'église, une fois en Brandebourg, trois fois en Frise, comme en Ecosse et en Irlande[1]. Or, déjà l'Odyssée nous montre Achille et les Myrmidons tournant trois fois avec leur char autour du corps de Patrocle en poussant des gémissements (XXIII, 13). Dans l'Enéide (XI, 188), c'est autour du bûcher même du héros que s'accomplit cette triple circumambulation, identique à celle des disciples du Bouddha autour du bûcher de leur Maître[2].

IV

Ici surgit naturellement la question : Pourquoi un sens propice est-il attaché à la rotation par la droite — un sens sinistre à la rotation par la gauche?

Tout simplement parce que, dans le premier cas, le mouvement suit le cours apparent du soleil, et que, dans le second, il va à l'encontre de ce cours.

La signification solaire des rites giratoires apparaît nettement dans le folk-lore des Celtes et dans les textes des brahmanes, c'est-à-dire là où ces rites ont conservé leur acception première.

En Ecosse, le mot *deisul* a été de tout temps rendu en anglo-saxon par *sunwise* « dans le sens du soleil. » Les vieilles traditions s'y servent indifféremment des deux termes, et l'on peut ajouter que le sens primitif de la circumambulation ne s'y est jamais perdu dans l'imagination populaire.

Dans les rituels brahmaniques, la liaison est plus formelle encore.

Le Satapatha-Brâhmana, après avoir prescrit aux brahmanes qui célèbrent un sacrifice de faire trois fois le tour de l'autel en se dirigeant par la droite, leur enjoint de prononcer ces paroles :

1. *Zeitung des Vereins für Volkskunde*, 3, 269, cité par M. E. Monseur dans l'intéressante note sur la *pradakshina* qu'il a publiée dans le *Bulletin de Folklore*, t. II, fasc. VII-VIII. Liége, 1897, p. 377.

2. Tous ceux d'entre nous qui ont pris part aux funérailles d'un parent ou d'un ami suivant les rites catholiques ont, eux aussi, participé à une circumambulation de ce genre dans le défilé de l'offrande. — Pour les autres cas de circumambulation dans les rituels des églises chrétiennes, voy. SIMPSON, *op. cit.*, chap. XIII et appendices.

« Je m'avance dans le sens du soleil[1]. » De même, les Grihya-Sûtras, réglementant l'initiation des jeunes brahmanes, recommandent au maître de tourner d'abord autour de son élève, en disant : « Je m'avance dans le sens du soleil, » puis de faire tourner l'élève autour de lui, en ajoutant : « Avance-toi selon le cours du soleil[2]. »

Il existe un symbole, ou plutôt un signe, qui s'est répandu avec la valeur d'un talisman d'une part dans l'Inde et dans tout l'Extrême-Orient, d'autre part chez les Grecs, les Germains et les Celtes. C'est la croix gammée. J'ai montré dans un ouvrage antérieur comment elle a partout symbolisé à l'origine l'idée du mouvement solaire[3]. Dans l'Inde, on la nomme *svastika* quand ses branches se recourbent de gauche à droite (fig. 4 *a*), et *sauvastika* quand elles se dirigent en sens opposé (fig. 4 *b*). Le premier de ces deux signes a une signification propice ; le second, une signification néfaste. Max Muller dit que le *svastika* (dérivé de *su* « bien » et *as* « être, » ; cf. le grec εὐεστικά) figure le soleil printanier (ou ascendant), et le *sauvastika* le soleil automnal (ou déclinant) ; aussi le premier est-il le symbole naturel de la lumière, de la vie, de la santé et de la richesse[4]. Suivant sir Charles Birdwood, le *svastika* représente le soleil diurne, le principe actif, le jour, l'été, la lumière, la vie et la gloire ; le *sauvastika*, le soleil souterrain ou nocturne, la nuit, l'hiver, l'obscurité, la mort et la destruction[5]. Sous ce rapport, le *svastika* est bien le symbole de la *pradakshina*, le *sauvastika* celui de la *prasavya*.

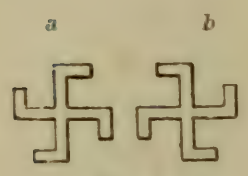


Fig. 4.
Croix gammées.

Nous trouvons chez les brahmanes, c'est-à-dire là où la signification du rite s'est le mieux conservée, une exception apparente

1. II, 6 B, 15 et I, 9 C, 17, dans le tome XII des *Sacred Books of the East*, p. 442 et 272.
2. II, 4, 14, dans le tome XXIX du même recueil, p. 401 ; conf. t. XXX, p. 66.
3. Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*. Paris, 1891, chap. II.
4. Lettre à Schlieman. *Ilios*, p. 517-521.
5. *Old Records of the India Office*. Londres, 1891, p. XI-XII.

à la règle qui impose aux circumambulations religieuses la direction de gauche à droite.

Dans le rituel brahmanique, quand la fosse était prête pour le bûcher, le prêtre officiant en faisait trois fois le tour par la gauche, en l'aspergeant d'eau avec une branche de *sami*, et en récitant des vers du Rig-Veda[1].

De même encore, chez les anciens, Stace nous apprend, dans sa description des funérailles du fils de Lycurgue, que les guerriers faisaient trois fois le tour du bûcher par la gauche, avec les enseignes renversées en signe de deuil :

lustrantque ex more sinistro
Orbe rogum[2].

Néanmoins cette exception ne fait que confirmer la règle. Tout d'abord, nous trouvons que la marche par la gauche est suivie d'une giration en sens contraire. Ainsi dans le poème de Stace que je viens de citer, les guerriers, sur l'ordre de l'augure, refont leur évolution, cette fois par la droite, autour du bûcher funéraire, et chez les brahmanes, ce renversement immédiat de la circumambulation est également prescrit par le Satapatha-Brâhmana dans les offrandes aux Pitris, c'est-à-dire aux ancêtres.

Suivant Stace, le but de cette nouvelle marche est d'effacer le deuil ainsi que les présages funestes, *luctus abolere novique funeris auspicium... dextri gyro*[3]. Plus explicite, le rituel brahmanique nous donne la clef du double rite : « Dans la première marche, » ajoute-t-il, « le sacrificateur s'en va chez ses ancêtres (c'est-à-dire dans le domaine de la mort); dans le second, il revient dans ce monde, qui est le sien[4]. » — C'est ce retour symbolique en ce monde que Stace appelle « abolir le deuil. »

1. Pictet, *Origines indo-européennes*, 1re édit., t. II, p. 515. — Comp., dans les églises catholiques qui suivent le rituel romain, la marche que le prêtre opère *par la gauche* autour du catafalque pour l'encenser et l'asperger.
2. *Thébaïde*, VI, vers 215-216.
3. *Thébaïde*, vers 221-223.
4. *Satapatha-Brâhmana* (II, 1, 3, 3) dans le tome XII des *Sacred Books of the East*, p. 289.

V

Les questions provoquent les questions et nous n'avons fait jusqu'ici que déplacer le problème.

Il reste à savoir pourquoi l'imitation de la marche du soleil est un rite de propitiation; la circumambulation en sens contraire, un mouvement néfaste, un signe de malheur et de mort.

M. William Simpson estime que le mouvement apparent du soleil dans son orbite circulaire symbolise la marche régulière de toute la mécanique céleste, par extension les lois de la nature[1]. Il s'appuie sur les conclusions tirées par M. Max Muller du sens du mot sanscrit *rita* qui, avant de devenir le synonyme de loi, d'ordre moral et religieux aussi bien que cosmique, a commencé par signifier le cours apparent du soleil. « Le Rita, » dit M. Max Muller, « a d'abord servi à désigner le mouvement établi du soleil et des corps célestes. La marche, le grand mouvement quotidien, le chemin suivi chaque jour par le soleil de son lever à son coucher, suivi aussi par l'aurore, par le jour et la nuit et par leurs divers représentants, un chemin que les puissances de la nuit et des ténèbres étaient impuissantes à jamais barrer, devait être bientôt regardé comme le bon mouvement, la bonne œuvre, le droit chemin.... Enfin, le mot *Rita* assuma la signifi- de loi en général[2]. »

De même que le mot *rita*, après avoir signifié simplement le cours du soleil, en est venu à exprimer les idées de loi, de vérité, de droiture, voire celle du « Pouvoir qui travaille pour la droiture » ainsi la rotation dans le sens du soleil en vint à figurer l'idée d'ordre cosmique, d'ordre divin, d'ordre moral. Nous aurions donc ici un rite symbolique d'imitation. L'histoire des religions nous apprend en effet que partout l'homme s'efforce d'imiter les faits et gestes des objets de son adoration, soit pour leur plaire, soit pour s'assimiler à eux.

1. *Buddhist praying-wheel*, p. 87 et suiv.
2. *Origin and growth of Religion as illustrated by the Religions of India*, dans les *Hibbert Lectures* de 1878, p. 239 et suiv. (p. 219 de la traduction française de J. Darmesteter. Paris, 1879).

C'est le mobile qui apparaît déjà, bien que, tout instinctif encore, chez la vieille Samoyède dont Castren reproduit cette prière au soleil : « O Filiambertje, je me lève quand tu te lèves, je me couche quand tu te couches[1]. » C'est le même sentiment qui se révèle, raisonné, chez Platon et Cicéron, le premier quand il compare aux mouvements normaux et rationnels de l'âme humaine les révolutions circulaires du ciel et des corps célestes[2]; le second quand il écrit : « Les dieux ont mis dans l'homme une âme immortelle afin qu'il y ait des êtres terrestres pour imiter l'ordre céleste par la régularité et la constance de la vie[3]. » C'est encore la même idée qui fait enseigner par la philosophie chinoise que l'homme doit se conduire par des règles fixes, afin d'imiter les procédés par lesquels le Ciel, dieu suprême, règle le mouvement des astres.

Cependant il faut noter que, d'après les présomptions étymologiques de M. Max Muller, la croyance à l'existence d'un ordre universel est postérieure à la dispersion de la famille indo-européenne[4]. Si donc les rites solaires dont nous nous occupons ici existaient déjà avec leur portée propice dans ce qu'on peut appeler la période de l'unité aryenne, ils devaient être autre chose qu'un symbole du règne de la Loi.

Pour ma part, je serais tenté d'attribuer leur origine à une notion plus primitive : la croyance que l'homme peut agir par des procédés magiques sur la production des phénomènes naturels, en particulier sur le rayonnement et même sur le cours du soleil.

Plaçons-nous un instant dans l'état d'âme du sauvage. Il croit que tout ce qui l'entoure, le soleil, la lune, le feu, le vent, les nuages sont des êtres surhumains et mystérieux soumis à toutes les passions et à toutes les faiblesses de l'humanité. Lorsque, au soir, il voit le soleil descendre sur l'horizon, il n'est jamais sûr qu'après la nuit, l'astre voudra ou pourra reprendre le même cours. A plus forte raison, lorsque, aux approches de l'hiver, il voit le soleil s'élever chaque jour moins haut, en même temps que toute

1. Cité par Girard, *Mythologie comparée*. Paris, 1878, p. 160.
2. *Les Lois*, X.
3. *De Senectute*, XXI.
4. Max Muller, *op. cit.*, p. 225 et suiv. de la traduction française.

la nature semble agoniser, il se demande avec angoisse si la lumière et la chaleur ne vont pas disparaître pour toujours.

Le soleil serait-il menacé d'impuissance? Dans ce cas, il faut augmenter ses forces. Délaisse-t-il le monde par indifférence ou mauvais vouloir? Alors il faut le concilier par des présents ou le contraindre par des sortilèges. Or, parmi ces sortilèges, un des plus efficaces consistera à imiter les mouvements qu'on attend ou qu'on espère de l'astre.

Partout en effet nous voyons les peuples non civilisés s'imaginer qu'en préfigurant un fait, on en assure la réalisation. Avant de partir pour la guerre ou la chasse, les Peaux-Rouges se livrent à des danses où ils simulent, suivant le cas, la défaite de l'ennemi et la capture du gibier[1]. Chez un grand nombre de peuples, pour faire pleuvoir, on répand de l'eau sur des pierres sacrées, on imite avec le tambour le bruit du tonnerre, on immerge des fétiches, ou même, comme chez les Boschimans du Cap, on promène à travers les champs un animal amphibie, l'hippopotame . — Telle est évidemment l'idée première qui se trouve à l'origine des cérémonies pompeuses et dramatiques par lesquelles toutes les grandes mythologies célèbrent la mort et la résurrection du soleil. — Il est vrai que les rites d'imitation finissent par devenir du pur symbolisme. Mais partout ils ont commencé par être des véritables incantations.

Les Indo-Européens n'ont pas fait exception. Nous savons, grâce aux études des indianistes, tels que Bergaigne, comment les Aryas de l'Inde s'imaginaient soutenir et développer les forces des êtres surhumains qui luttent pour le triomphe de la lumière et de la fécondité dans le monde. Ce résultat était atteint non seulement par les offrandes de boisson et de nourriture que le feu transmettait à leurs destinataires, mais encore par l'imitation — on serait tenté de dire la *suggestion* — des actes qu'on attendait des dieux[2]. Ainsi l'allumage du feu sacré, suivant certains rites, accroissait le pouvoir lumineux du soleil, et les liba-

1. Bancroft rapporte que chez les Mandans on exécute cette danse chaque fois que les bisons ont disparu du pays, et que pendant ce temps les vieillards chantent des hymnes au Manitou pour qu'il ramène le gibier (A. Réville, *Religion des peuples non civilisés*. Paris, 1883, t. Ier, p. 268).

2. Bergaigne, *la Religion védique*. Paris, 1878, t. Ier, sect. IV.

tions de *soma* sur l'autel provoquaient la chute des pluies fertilisantes. — De même l'imitation des mouvements qu'on espérait du soleil ne devait-elle pas en assurer la production constante ou périodique?

Certes, au premier abord, rien ne semble plus contradictoire que la magie et l'idée de loi — d'une part la prétention d'influencer par une représentation symbolique le cours régulier de la nature, d'autre part la croyance à un enchaînement régulier et fatal des phénomènes. — Cependant les deux notions ont leur source dans l'observation des mouvements célestes, ou plutôt c'est la même conception d'un ordre nécessaire, envisagée sous une double face, l'une magique, l'autre scientifique.

VI

Ce qui achève d'établir que telle est bien l'origine des rites giratoires, c'est le sens attaché à tout le symbolisme de la roue chez les peuples indo-européens.

La Roue, comme, plus anciennement, le Disque, est une des images les plus fréquemment employées pour représenter le soleil. Elle offre en effet le double avantage d'avoir une forme circulaire et d'éveiller l'idée de translation à travers l'espace.

Le Rig-Veda invoque le dieu qui dirige « parmi le nuage raboteux la roue d'or du Soleil[1]. » Un autre passage — où la Roue nous apparaît déjà comme le symbole de l'ordre cosmique — parle de la Roue au triple moyeu, que rien n'arrête, sur laquelle reposent tous les êtres[2]. » — C'est bien la même Roue que nous avons vu devenir, dans les textes bouddhiques, le *Dharma chakra*, la Roue de la Loi « faite de mille rais, lançant mille rayons, qui, une fois mise en branle, ne peut être arrêtée par personne, homme, prêtre ou dieu. » (Voy. fig. 6.)

Nous trouvons ici la tendance du bouddhisme à rationaliser le symbolisme antérieur. Le Bouddha fit plus encore dans cette voie. Selon le Divâyadâna, il enjoignit à son disciple Ananda de

1. *Rig-Veda*, V, VI, 56.
2. *Ibid.*, V, I, 164.

mettre à la porte d'un temple une roue figurant le cycle des existences, en plaçant à côté un moine chargé d'en expliquer le contenu aux fidèles. Peut-être faut-il voir dans ce texte une allusion à une tentative pour substituer à d'anciennes roues magiques ces roues illustrées, comme on en a découvert une dans les fresques d'Ajanta qui remontent aux premiers siècles de notre ère, et comme on en retrouve encore aujourd'hui peintes sur les murs des lamasseries thibétaines.

Celle que j'ai eu l'occasion de voir au monastère de Tassiding consistait en un cercle divisé par des rayons en plusieurs compartiments qui représentaient les divers mondes de l'eschatologie bouddhique, depuis l'enfer jusqu'au paradis du dieu Indra. Dans un médaillon central figuraient les trois animaux : l'oiseau, le serpent et le cochon, qui symbolisent les trois grandes causes de renaissance : le désir, la colère et l'ignorance. Autour de la jante se trouvaient douze personnages représentant les causes et les effets dont l'enchaînement assure la perpétuation de la vie.

Quoi qu'il en soit, la tentative a échoué, en ce sens que les bouddhistes, du moins les bouddhistes du Nord, continuent à faire tourner leurs roues et à tourner eux-mêmes dans la direction apparente de l'orbite solaire, en vue d'en retirer mécaniquement des avantages spirituels, parfois même d'influencer le cours des phénomènes.

Retournons maintenant une fois de plus à l'autre extrémité du vieux monde. Là aussi nous trouvons l'image de la roue appliquée au soleil. Certains mythes grecs, de même que les Vedas, oublient parfois le char du soleil pour ne parler que de la Roue solaire : *Solis rota altivolens*, comme dit Lucrèce, et nous savons que les roues jouaient un grand rôle dans le culte d'Apollon. Les Eddas donnent au soleil le nom de Belle Roue (*Fagravel*); c'est même du soleil, suivant Grimm que vient le nom néerlandais et anglo-saxon de la roue, *Wiel*, *Wheel*[1]. Chez les Celtes, de vieux manuscrits parlent de la *Roth Fail*, la Roue lumineuse[2], et des autels gallo-romains portent la roue gravée au centre en compagnie d'autres symboles solaires (fig. 5).

1. Grimm, *Teutonic Mythology*, trad. de Stallybrass. Londres, 1883, p. 701-702.
2. Rhys Davids, *Celtic Heathendom*, p. 214.

Chez tous ces peuples encore, l'image n'a pas eu seulement une signification symbolique. Des usages qui ont survécu jusqu'à nos jours en Allemagne, en France, en Angleterre, attestent que nos ancêtres cherchaient à s'assurer les bienfaits de la Roue céleste en s'appliquant à en reproduire les mouvements à l'aide de roues terrestres. Je ne puis que résumer ici le principal de ces vieux rites qu'un savant français, M. Gaidoz, a décrits en

Fig. 5. — Autel du musée de Toulouse. (*Revue Archéologique*, t. XL, p. 17.)

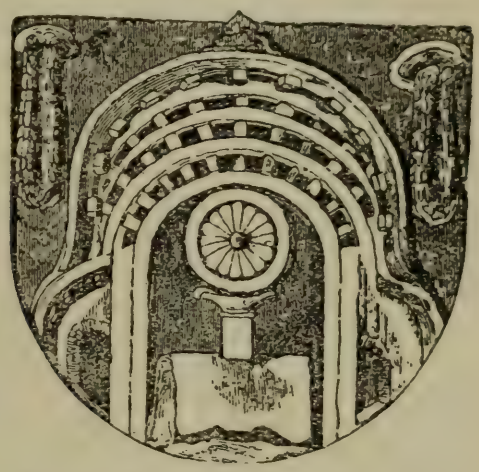


Fig. 6. — Bas-relief de Budha Gaya. (IIIe siècle avant notre ère.)

détail dans une monographie justement estimée : *Le dieu gaulois du Soleil et le Symbolisme de la Roue*[1].

La veille de la Saint-Jean dans un grand nombre de localités, la population entoure de paille une roue ou un disque, et après y avoir mis le feu, fait rouler cet engin à travers les campagnes. A Konz, en Lorraine, où il y a quelques années la roue était solennellement allumée sur une colline en présence du maire, des jeunes gens s'efforçaient de la conduire vers la Moselle. Lorsqu'elle y arrivait sans s'éteindre, c'était un signe que la vendange serait abondante. Dans les montagnes de la Bavière, le but était tantôt d'écarter des champs « le mauvais semeur, » tantôt d'attirer la bénédiction de la Vierge sur les fruits de la terre. Dans le Poitou français, c'était également en vue de fertiliser les champs

1. *Revue archéologique*. Paris, année 1884.

qu'on accomplissait ce rite. Comme le fait observer Mannhardt, ces cérémonies sont des « charmes solaires, » c'est-à-dire des procédés magiques pour assurer aux hommes, aux bêtes et aux plantes la plus grande quantité possible de chaleur et de lumière.

Par extension, le mouvement de la roue a pris, de même que la circumambulation, la portée d'un talisman qui confère toute espèce de prospérité en général. La roue solaire est devenue une roue de fortune, comme celles qu'on met encore en mouvement dans nos cortèges et nos réjouissances populaires[1]. Bien plus, elle a pénétré jusque dans les églises, non seulement comme représentation symbolique de l'instabilité des choses humaines, mais encore comme instrument de culte, voir comme moyen de divination et de conjuration populaires.

D'après le *Monasticon anglicanum*, saint Ethelwold, évêque de Winchester au xe siècle, avait construit une roue de métal doré, toute garnie de sonnettes, qu'on faisait tourner pendant les grandes fêtes pour exciter la dévotion des fidèles[2].

D'autre part, dans plusieurs églises de la Basse-Bretagne, on trouve encore aujourd'hui des roues suspendues à la voûte ou accrochées à un pilier; les fidèles les font tourner au moyen d'une corde, en payant chaque fois deux sous pour un saint placé à côté et qui s'appelle le Saint à la Roue, *Santic ar rod*. A Pouldavid, près de Douarnenez, on fait manœuvrer cette roue pendant la procession pour donner plus de solennité à la cérémonie. Ailleurs, dans une chapelle du pays de Léon, où la roue est garnie de clochettes, le but, suivant, M. Tristam Corbière, est « d'obtenir, par l'entremise du saint, le dénouement fatal de toute affaire nouée, la délivrance d'une maladie tenace, ou d'une vache pleine, ou tout au moins quelque signe de l'avenir, tel que c'est écrit là-haut[3]. »

Après avoir cité ces faits, M. Gaidoz ajoute : « C'est une de ces pratiques antérieures au christianisme que l'Eglise a été impui-

1. Telle est, par exemple, la roue de fortune que promène dans certains quartiers de Bruxelles le cortège populaire qui s'en va, chaque année, le 1er mai, planter le *Meiboom* traditionel.

2. Præterea fecit vir Athelwoldus quandam Rotam tintinnabulis plenam... quam in festibus diebus ad majoris excitationem devotionis reducendo volvi constituit. (*Monasticon Anglicanum* Londres, édit. de 1655, p. 104).

3. Cité dans la *Revue archéologique*, année 1884, t. IV, p. 145.

puissante à détruire et qu'alors elle s'est résignée à colorer d'une apparence chrétienne en leur ouvrant son sanctuaire même. »

Nous pourrions aller plus loin et dire que ce sont là de véritables moulins à prières, se rattachant aux mêmes origines lointaines que la roue à prières des temples japonais, elle-même cousine de mon petit moulin thibétain.

Fig. 7. — Crécelle magique des Peaux Rouges. (*Bureau of Ethnology*, 7e Rapport, p. 159.)

En terminant, je ferai observer que je me suis confiné dans les rites issus des races indo-européennes, et je me bornerai à ajouter d'une façon générale que des usages analogues se rencontrent parmi d'autres populations encore[1]. Je ne puis cependant dissimuler l'étonnement que j'ai éprouvé, il y a quelque jours, lorsque, assistant, dans cette même salle, à l'attrayante conférence donnée par M. le docteur Laurent sur la *Médecine chez les sauvages*, je l'ai vu projeter sur l'écran un Peau-Rouge qui faisait manœuvrer un véritable moulin à prières. Renseignements pris, il s'agit, paraît-il, d'un herboriste, variété assez importante du sorcier ou de « l'homme-médecine, » et l'objet qu'il tient à la main est une crécelle, c'est-à-dire, suivant la description des explorateurs, une boîte cylindrique en étain ou en bois remplie de graines et tournant sur un pivot. Cet instrument est employé tantôt à accompagner la récitation de chants sacrés, tantôt à mettre en fuite les mauvais esprits, particulièrement les démons de la maladie[2]. Parmi les pueblos du nouveau Mexique, on rencontre de ces crécelles, fabriquées avec des gourdes en bois peint, qui portent de chaque côté une croix gammée[3].

Forme et fond, ceci nous ramène encore une fois au moulin à prières, si bien qu'on en vient à se demander s'il faut voir là un

1. Voy. l'ouvrage de M. Simpson.

2. W. J. Hoffman, *The Grand Medicine Society of the Ojibwa* dans le 7e Rapport annuel du *Bureau of Ethnology*. Washington, 1891, p. 159 et 191.

3. James Stephenson, *Articles from the Indians of New-Mexico*, dans le 2e Rapport annuel du *Bureau of Ethnology*, 1883, fig. 562. — Les Novajos de l'Arizona exécutent au solstice d'hiver une danse magique où un danseur, portant

indice de plus en faveur d'une communication préhistorique entre l'Amérique précolombienne et les populations de l'Asie orientale, ou s'il faut simplement y constater une de ces rencontres si fréquentes dans le symbolisme religieux des races les plus diverses. Ce serait le cas de répéter : *Nil novi sub sole*. Il y a peu de nouveau sous la roue solaire.

une étoile sur la tête, tournoie en tenant une image du soleil au bout d'un bâton : « C'est là, écrit un témoin, le point culminant de la cérémonie, qui ne célèbre pas seulement le solstice d'hiver mais qui a pour objet spécial de forcer le soleil à suspendre sa fuite vers le sud (George A. Dorsey, *Indians of the South West*, p. 132 et 171).

II

LES ROUES LITURGIQUES DE L'ANCIENNE ÉGYPTE[1]

On donne en Belgique et en France le nom de « roues de fortune » à des roues qu'on fait tourner pour consulter le sort ; pour obtenir un résultat magique ; pour honorer un personnage surhumain ; pour démontrer, par une image facile à saisir, l'instabilité des choses humaines ; pour imprimer plus de solennité à certaines fêtes mi-profanes, mi-religieuses. Nous connaissons tous les roues de fortune qui jouent un rôle dans nos cavalcades, nos processions, nos plantations d'arbres de mai, nos cortèges de géants, etc. Plusieurs églises de la Basse-Bretagne renferment encore des roues accrochées à la voûte ou suspendues aux piliers ; les fidèles les font tourner à la main ou au moyen d'une corde, pour deux sous. Parfois, c'est un véritable oracle que les jeunes Bretonnes consultent pour savoir si elles se marieront dans l'année, les gens mariés pour s'assurer s'ils seront heureux ou malheureux dans certaines entreprises. Ailleurs, on espère ainsi obtenir du saint la délivrance d'une maladie, la fécondité du bétail, etc. Il s'agit évidemment là, comme le fait observer M. Gaidoz, de pratiques, étrangères et antérieures au christianisme, dont la signification originaire s'est perdue[2]. Des roues de fortune se montrent, du reste, parmi les représentations figurées des verrières et des bas-reliefs, dans certaines églises gothiques.

Le même usage se rencontre au Japon. On y trouve, à l'entrée

1. *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 3e sér., t. XXXVI, n° 11, pp. 439-462, 1898.
2. H. Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue*. Paris, 1886, pp. 38-39.

des sanctuaires bouddhiques, encastrées dans les piliers de bois, des roues en bronze que les fidèles font tourner à la main. De même que les roues bretonnes sont parfois munies de clochettes, les roues japonaises portent des anneaux de métal qui, glissant le long des rayons, produisent un son argentin.

Fig. 8. — Roue liturgique du Japon[1].

Au Thibet, ces roues sont remplacés par des cylindres, les célèbres « moulins à prières » du lamaïsme.

Il n'est pas difficile de reconstituer la genèse des roues liturgiques du Japon. C'est un instrument d'origine indienne, la représentation de la « Roue de la Loi. » que le Bouddha mit en mouvement pour le salut du genre humain ; elle-même a son antécédent, comme l'a péremptoirement démontré M. W. Simpson, dans les roues magiques que les brahmanes faisaient tourner pour dominer le cours des forces naturelles et, en particulier, du soleil[2]. En réalité, nous avons là une combinaison d'un symbole et d'un rite. Le symbole, c'est la représentation du soleil par une roue ou un disque. Le rite, c'est la circumambulation où l'on imite le mouvement apparent de l'astre.

Comme ce rite et ce symbole ont été retrouvés, hors de l'Inde, parmi les principales branches de la famille indo-européenne, — notamment chez les populations celtiques de l'Europe occidentale[3], — on peut se demander si les roues liturgiques de la Breta-

1. D'après un exemplaire du musée de Brighton, reproduit par M. Willam Simpson dans son ouvrage *The Buddhist Praying-Wheel*. Londres, 1896, p. 116.

2. *The Buddhist Praying-Wheel*. Londres, 1896, chap. IV.

3. Cf. A. Bertrand, *La religion des Gaulois*. Paris, 1897, p. 181 : « La rouelle a joué un rôle particulièrement important en Gaule. A titre d'amulette, nous la trouvons répandue en abondance dans nombre d'enceintes gauloises préromaines, centres de cérémonies religieuses.... On en faisait un commerce analogue au commerce des médailles et autres souvenirs pieux, vendus en Bretagne, les jours de pardon, à la porte de nos églises. »

gne et en général nos roues de fortune se rattachent aux vieux usages indo-européens, qui n'ont jamais complètement disparu de notre sol, ou bien s'il faut y voir une importation tardive, qui serait venue se greffer sur un symbolisme préexistant.

***

Le paganisme classique a connu à la fois la circumambulation et la roue magique[1]. Il y avait, tout d'abord, la roue de la déesse Fortuna qui a passé dans notre symbolisme artistique. M. Gaidoz la tient pour l'antécédent direct de nos roues de fortune, mais il soupçonne en même temps qu'elle pourrait bien se rattacher au symbolisme solaire de la Grèce ou de l'Asie Mineure[2].

Chez les Grecs, il y avait, d'abord, les disques qu'on utilisait dans les mystères : les κῶνοι ῥόμβοι. — Un scholiaste de Clément d'Alexandrie les définit comme un morceau de bois, attaché à une cordelette, qu'on faisait tourner dans les mystères pour produire une sorte de ronflement[3]. D'après M. Andrew Lang, ce serait le bruyant jouet que nos enfants qualifient de *grenouille*, en anglais *bull-roarer*. M. Lang l'a rapproché du *turndum* — employé de la même façon dans les initiations religieuses des Australiens — ainsi que de certains engins utilisés pour un objet analogue dans la Nouvelle-Zélande, le Nouveau-Mexique et l'Afrique méridionale[4]. D'autres commentateurs estiment que les termes du scholiaste s'appliquent plutôt à un véritable « sabot, » sorte de toupie ronflante qui reste attachée à sa corde. — Quoi qu'il en soit, je me suis demandé s'il ne fallait pas voir (fig. 9.) la représentation d'un instrument, apparenté à l'engin dont parle M. A. Lang, sur un vase peint reproduit par Millingen : dans une scène figurant l'enlèvement de Perséphone, Eros, qui vole au-dessus du char de Hadès, agite une corde à laquelle est attachée une rouelle.

Rentrant sans doute dans la même famille d'instruments magiques, non moins que dans celle des roues à invocations et

1. Cf. l'article précédent.
2. H. Gaidoz, *op. cit.*, pp. 57 et suiv.
3. Κῶνος ξυλάριον οὗ ἐξῆπται τὸ σπαρτίον καὶ ἐν ταῖς τελεταῖς ἐδονεῖτο ἵνα ῥοιζῇ.
4. *The Bull-roarer*, dans Custom and Myth. Londres, 1884, pp. 29 et suiv.

même des moulins à prières, on peut également mentionner le cercle que, sur un semnus apulien, Proserpine fait tourner autour d'un bâton ou d'une corde tendue (fig. 10).

Aux roues magiques était parfois attaché un oiseau, l'Iyng. L'Ἴυγξ, qui porte en français le nom significatif de torcol (*Yunx torquilla*), à raison de la facilité avec laquelle il fait pivoter sa tête, passait pour exercer une influence aphrodisiaque[1]. Afin d'accroître cette influence, nous apprend le scholiaste de Pindare,

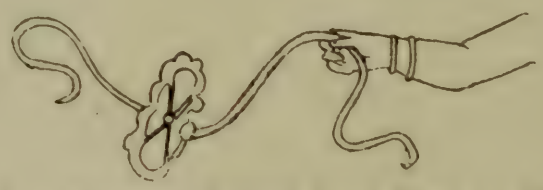


Fig. 9. — Millingen, *Painted Greek Vases*, pl. XVI[2].

on liait l'oiseau — ou sa représentation — sur une roue qu'on faisait ensuite tourner[3]. Ces roues elles-mêmes s'appelaient des Iyinges, Ἴυγγες. — Philostrate rapporte que, à Babylone, des Iyinges en or pendaient du plafond dans la salle d'apparat où les rois de Perse rendaient la justice. Pour peu que l'oiseau, les ailes épandues, dépassât la circonférence, on ne peut s'empêcher de songer ici aux disques ornithomorphes que les Perses avaient jadis hérités des Assyro-Babyloniens. Mais Philostrate ajoute que ces Iyinges, installés par les Mages en vue de refréner la présomption des rois, passaient pour parler « la langue des dieux[4]; » ce qui semble indiquer qu'ils émettaient un bruit de nature particulière. Je signale ce passage à l'attention de M. Andrew Lang qui a relevé, chez les sauvages, différents cas où le ronflement du *turndum* est pris pour la voix d'êtres surhumains[5].

Les Grecs avaient également des roues ou des rouelles, κυκλοὶ,

1. D'Arcy W. Thompson, *A Glossary of Greek Birds*, Oxford, 1895, p. 71.
2. Cf. un autre exemple, moins caractérisé, dans Lenormant et de Witte, *Elite des monuments céramographiques de la Grèce*, t. II, pl. XXIII A.
3. Shol. *ad* Pindar., *Pyth.* 4.
4. Καλλοῦσι δ' αὐτὰς θεῶν γλῶττας. *Vie d'Apollonius de Tyane*, liv. I, chap. XXV.
5. *Custom and Myth*, pp. 35-36.

en général à quatre rais, qu'ils suspendaient dans certains temples, comme on le voit par les représentations figurées des vases peints; ces représentations sont le plus souvent en rapport avec les cultes d'Apollon, d'Athêna, d'Hadès. Notre regretté confrère, le baron de Witte, qui les énumère dans sa *Description de la collection d'antiquités de M. Beugnot*[1], ajoute qu' « aucun écrivain de l'antiquité n'a parlé de l'usage de suspendre des roues dans les temples et les palais. » Cependant il existe un passage de Clément d'Alexandrie signalant, d'après le grammairien Denys de Thrace, qui écrivait au dernier siècle avant notre ère, « la roue qu'on tourne dans les temples des dieux et qui est tirée de l'Égypte[2]. »

Fig. 10. — Stackelberg, *Graeber der Hellenen*, pl. XLIII.

Ainsi, non seulement les Grecs auraient fait tourner des roues dans leurs temples, mais encore ils auraient emprunté cet usage à l'antique Égypte. Le savant égyptologue, M. Flinders Petrie, dans une communication qu'il a récemment adressée à M. W. Simpson et que celui-ci résume dans la dernière livraison du *Journal of the Royal Asiatic Society* (octobre 1898), vient d'appuyer cette conclusion de deux textes empruntés aux œuvres de Héron, un mathématicien grec qui vécut sous Ptolémée Philadelphe et Ptolémée Evergète, vers le milieu du IIIe siècle avant notre ère.

Le premier passage est ainsi conçu : « Sous les portiques des temples égyptiens sont placées des roues mobiles en bronze, qu'on fait tourner en entrant, dans la pensée que le bronze purifie. » (*Prop.* 31).

1. Paris, 1840, p. 25.
2. *Stromatum*, lib. V., dans Opera Clementis Alexandrini. Paris, 1629, p. 568.

Le second texte décrit la construction d'une roue mobile « en bronze, appelée un purificateur, que les fidèles ont l'habitude de faire tourner en entrant. » (*Prop.* 69[1]).

De ces textes je déduirai les conclusions suivantes :

1° Les Egyptiens et les Grecs ont connu l'usage — encore pratiqué aujourd'hui dans certains sanctuaires chrétiens et bouddhiques — de placer à l'intérieur des temples une roue que les fidèles font tourner.

2° Cet usage a été emprunté par les Grecs aux Egyptiens, qui n'en comprenaient plus le sens originaire.

A l'époque romaine, quand, par application d'une idée facile à reconstituer, on eut rangé la roue parmi les attributs de Tychè-Fortuna, elle-même parfois assimilée à Isis, on ne vit plus dans les roues égyptiennes, au témoignage de Plutarque, qu'un symbole de l'instabilité des choses humaines[2].

3° Si, en Grèce, il ne représente pas une survivance des usages communs aux races indo-européennes, mais le résultat d'une importation étrangère, on peut supposer à plus forte raison qu'en Gaule et en Bretagne, il a pénétré avec les éléments gréco-latins introduits par le paganisme classique et, plus tard, par le christianisme parmi les populations d'origine celtique[3].

L'emploi antérieur de la rouelle et de la circumambulation comme instruments magiques n'aura fait que favoriser l'adoption d'un rite aussi étroitement conforme aux tendances du symbolisme local.

Il est à noter que l'emploi liturgique de roues mobiles a été également signalé dans le midi de la France, notamment dans les Pyrénées[4], c'est-à-dire précisément dans la région où l'on a

1. Dans cette seconde proposition, il est question d'un appareil qui imiterait le cri d'un oiseau, quand la roue est mise en mouvement. Celle-ci rentrerait donc plutôt dans la catégorie des ἴυγγες. Voy. *Veterum Mathematicorum Opera*. Paris, 1643, p. 220. — Cf. Lobeck, *Aglaophamus*. Kœnigsberg, 1829, t. II, pp. 905-908.

2. Plutarque, dans sa *Vie de Numa*, fait une allusion aux « roues égyptiennes qui nous rappellent l'instabilité des choses humaines et nous enseignent à nous contenter des vicissitudes que nous envoie la Divinité. » *Numa*, XIV.

3. Telle semble être l'opinion de M. Gaidoz, qui, après avoir cité, d'après M. de Witte, les exemples de roues placées dans les représentations de temples, ajoute que « si nous avons bien là des roues suspendues et non des images du soleil dues à un art naïf et à une convention traditionnelle, ces exemples appartiendraient à la catégorie des roues de fortune et seraient le prototype des roues suspendues dans nos églises. » *Le dieu gaulois du soleil*, p. 46.

4. H. Gaidoz, *op. cit.*, p. 111.

découvert les principaux autels gallo-romains portant l'image gravée d'une roue.

***

Reste à examiner comment ce rite s'est introduit dans l'Egypte antique.

Les Egyptiens, comme en témoigne leur écriture hiéroglyphique, ont fait du cercle un symbole du soleil. Toutefois, chez eux, cette image s'est développée, non dans le sens de la roue, comme parmi les Indo-Européens, mais sous la forme ornithomorphe que présente le globe ailé. Jusqu'ici on n'a trouvé, dans les textes ou les monuments figurés, antérieurs aux Ptolémées, aucune trace de roues suspendues dans les temples ou utilisées par le culte. D'un autre côté, il ne faut pas perdre de vue qu'à l'époque où apparaît l'usage décrit par Héron, l'Egypte, soumise à une dynastie d'origine hellénique, commençait à se départir de son antique isolement pour s'ouvrir aux idées, aux symboles et aux rites de l'étranger. Il est, du reste, probable que les temples dont Héron nous décrit le mobilier appartenaient, non aux vieux cultes égyptiens, mais à la religion alexandrine, cette foi composite dont les dieux, déjà habillés à la grecque, les Sérapis, les Harpocrate, les Isis même, allaient bientôt pénétrer en Occident[1].

Le rite en question n'a pu venir de la Grèce, puisque, au contraire, d'après les auteurs classiques, c'est à l'Egypte que les Grecs en sont redevables, et ainsi nous sommes naturellement amenés à nous tourner vers le seul pays où nous savons de source certaine qu'il était depuis longtemps connu et pratiqué : l'Inde, qui, lors du troisième siècle avant notre ère venait précisément d'entrer en contact avec le bassin de la Méditerranée, à la suite de l'invasion grecque et de l'expansion bouddhique.

Dans sa lettre à M. W. Simpson, M. Flinders Petrie apporte un fait nouveau qui n'est pas sans importance pour établir l'existence, en Egypte, d'un courant religieux parti de l'Inde. Il annonce avoir récemment découvert une tombe de l'âge ptolémaïque, où ne se montre aucune image de divinités égyp-

1. Cf. G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie hors de l'Egypte*. Paris, 1884, pp. 15 et suiv.

tiennes, mais où figure un cercle à quatre rais ⊕ , surmonté d'un trident ψ . Ces deux images ont été de tout temps associées dans les cultes naturalistes de l'Inde. Le bouddhisme les superposa l'une à l'autre, pour en faire un de ses symboles favoris, le *triçûla*, qui peut se définir, dans sa forme la plus fréquente : un omicron radié, surmonté d'un oméga fleuri, mais qui se ramène partout au disque (ou à la roue) et au trident, comme éléments constitutifs[1].

Aurait-on donc ici, comme le suggère M. Flinders Petrie, le

Fig. 11. — Triçûlas bouddhiques.

tombeau d'un de ces missionnaires bouddhistes que les Edits d'Açoka nous apprennent avoir été envoyés de l'Inde dans les États de Ptolémée Philadelphe? L'hypothèse n'a rien d'invraisemblable, bien qu'il convienne de l'élargir, en admettant que cette tombe a pu renfermer les restes de quelque Egyptien converti au bouddhisme. J'ai exposé, dans un autre travail, les indices qui, tout au moins pour le siècle suivant, tendent à établir la présence d'une église bouddhique à Alexandrie[2]. Cette influence exotique a pu rester sans action sur la théologie officielle de l'Egypte ou même sur les spéculations des écoles philosophiques contemporaines (bien que la question soit controversée). Mais on sait combien les symboles et même les rites se propagent plus facilement que les doctrines. Déjà les bouddhistes hindous n'avaient plus conscience de la signification primitive des usages qu'ils avaient empruntés aux vieilles religions de leurs pays. Faudrait-il s'étonner si, parmi les pratiques importées par des « sages » venus de l'Inde, les Gréco-Egyptiens d'Alexandrie eussent retenu un rite, à la fois simple et original, revêtu du prestige qui s'est toujours attaché aux pratiques magiques de l'Orient?

1. Goblet d'Alviella, *Migration des Symboles*, p. 294 et suiv.
2. Id., *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, p. 176 et suiv.

Ainsi, par une sorte de choc en retour, les roues liturgiques, inventées peut-être par les brahmanes, seraient venues se superposer aux traditions du symbolisme solaire, que les Aryens de l'Occident avaient gardées de l'unité indo-européenne. Ce ne serait pas, d'ailleurs, le seul cas où une conception religieuse, développée dans la branche orientale de la race aryenne, se serait transmise au rameau occidental par l'entremise de populations appartenant à d'autres groupes ethniques. Dans un autre ordre de faits, n'avons-nous pas le culte de Mithra, — le grand dieu solaire des Indo-Perses, — qui a passé dans l'empire romain par l'intermédiaire de l'Asie Mineure, et qui a fleuri ensuite jusqu'aux extrémités de la Gaule, en y apportant des thèmes iconographiques encore discernables aujourd'hui dans les sculptures de nos cathédrales[1]?

***

Si disposé que je sois à adopter la solution de MM. W. Simpson et Flinders Petrie, il me reste cependant quelques scrupules, qui reposent sur une interprétation, je l'avoue, un peu hypothétique de certains monuments assyro-chaldéens.

Entre l'Inde et la Grèce, il y avait une troisième région dont l'Egypte, en sa dernière période, a rencontré, sinon subi, les influences iconographiques et symboliques. C'est la Mésopotamie, dont les cultes n'avaient pas disparu sans laisser de traces, après la conquête perse. Or les Chaldéens, dont l'art et la religion ont réagi de tout temps sur les religions de l'Asie Mineure, ont de bonne heure symbolisé le soleil sous la forme d'un disque ou d'un cercle radié.

Plus tard, ce symbole se combina avec le globe ornithomorphe de l'Egypte pour former ces rouelles ailées et cornues dans lesquelles les Assyriens inscrivirent l'image de leur grand dieu Assour[2].

A la vérité, aucun texte cunéiforme ne nous parle de roues qu'on faisait tourner ou même qu'on suspendait dans les temples. Toutefois, certains monuments offrent des représentations

1. H. Gaidoz, *Pépin le Bref, Samson et Mithra*, dans Mélusine, mai-juin 1895.
2. Layard, *Monuments of Nineveh*, 1re série, pl. XXI.

figurées qui pourraient bien faire allusion à un rite de ce genre.

C'est d'abord une tablette de pierre, actuellement déposée au British Museum, qui se rapporte à la restauration d'un temple du Soleil, dans la ville de Sippara, vers l'an 900 avant notre ère.

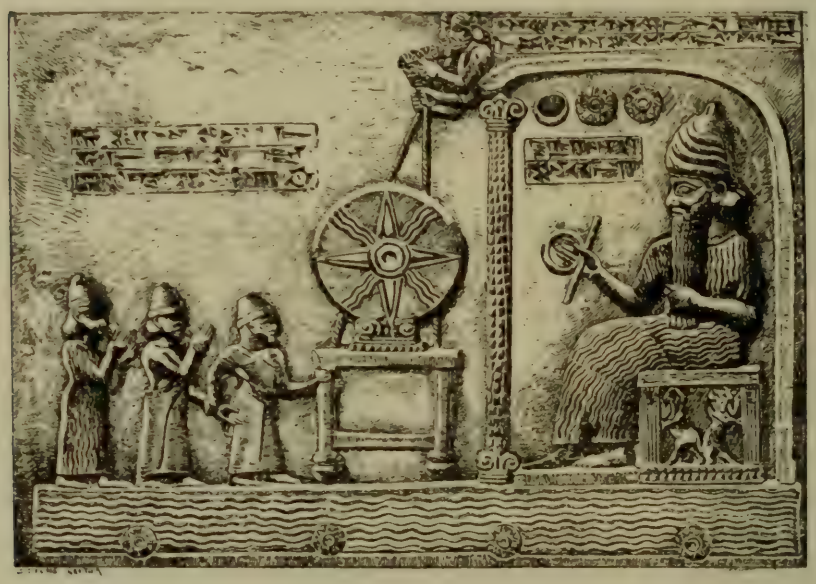


Fig. 12.
(Perrot et Chipiez, *L'Art dans l'Antiquité*, t. II, fig. 71.)

Devant un dieu assis dans un édicule se trouve une table qui supporte un large disque radié. Deux personnages barbus, engagés à mi-corps dans la corniche de l'édicule, tiennent en main des cordes qui descendent jusqu'à la table, derrière le disque. Un autre personnage amène deux orants vers l'autel dont il saisit le pied.

Un second, monument que j'ai déjà eu l'occasion de reproduire et de commenter, à un autre point de vue, est un bas-relief de Ninive qui représente un palmier accolé de deux génies et de deux rois[1]. Les deux génies brandissent un cône dont la pointe est dirigée vers un disque ailé qui plane sur la couronne de l'arbre ; les deux rois sont à genoux et

1. *Migration des Symboles*, chap. IV.

tiennent chacun en main l'extrémité d'une bandelette qui descend du disque (fig. 13).

M. Edw. B. Tylor, qui a consacré à ce bas-relief une étude approfondie, voit dans ces bandelettes des cordes magiques destinées à guider ou à maintenir le globe solaire au-dessus de l'arbre que les deux génies sont en train de fertiliser avec les inflorescences du palmier mâle. Nous aurions

Fig. 13.
(Layard, *Monuments of Nineveh*, pl. LIX.)

là une représentation symbolique de la fécondation artificielle des palmiers[1].

Un savant botaniste, M. Bonavia, a combattu cette hypothèse. Il soutient que le cône est une pomme de pin ou de cèdre et que les génies s'en servent comme d'un goupillon pour arroser le palmier d'eau lustrale. Quant aux cordons, ils auraient simplement pour objet d'établir une communication, un *lien* moral ou plutôt symbolique entre les adorateurs et la divinité dont on invoque la protection[2].

Il faut remarquer que, dans ce bas-relief, le disque ailé est dépourvu d'éléments anthropomorphiques. Je me demande si les deux rois agenouillés ne seraient pas censés faire mouvoir le soleil par l'application d'un rite où l'on aurait fait tourner un disque à l'aide de deux cordons. Nous aurions donc ici un symbole tiré d'un engin qui était lui-même une traduction symbolique des idées courantes sur la marche ou l'action du soleil.

1. E. B. Tylor, *Winged figures*, dans les *Proceedings* de la *Society of Biblical Archaeology*, juin 1890.
2. Bonavia, *The Flora of the Assyrian Monuments*. Londres, 1894, pp. 77-79.

Il convient de faire observer que, dans ce bas-relief, les bandelettes disparaissent derrière la queue pennée. Mais, dans d'autres exemplaires du même thème, les cordons se rattachent directement au disque. (Voy. fig. 14.)

La même disposition se rencontre encore sur deux monuments reproduits dans le précieux ouvrage de M. J. Menant sur les *Pierres gravées de la Haute-Asie*. Dans un de ces cylindres les deux cordons sont tenus par un seul personnage : un dieu ailé et agenouillé. Dans l'autre (fig. 14), ils sont tenus par deux prêtres debout[1].

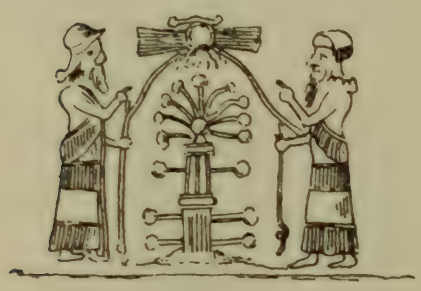


Fig. 14. — Cylindre assyrien.
(Menant, *Pierres gravées*, t. II, fig. 60.)

Sous le second empire de Chaldée, le disque solaire reprend nettement la forme d'une roue pure et simple. Il y avait alors à Babylone une puissante famille, les Egibi, qui exerça le haut commerce jusque sous la domination perse. Le cachet de cette famille, qui nous a été conservé sur plusieurs contrats, présente un personnage, la tête rasée, probablement un prêtre, qui rend ses hommages au soleil et à la lune. Dans l'exemplaire ci-après, ce personnage s'avance, la main droite levée, vers une roue qui est dressée au sommet d'un haut piédestal, — peut-être un béthyle, — lui-même juché sur un autel. Le geste est celui de l'invocation (fig. 15). Mais c'est aussi l'attitude du bouddhiste qui va mettre en branle sa roue ou son cylindre à invocations, comme on peut le voir dans la planche de l'ouvrage de M. Simpson où celui-ci a dessiné, d'après nature, des femmes se préparant à faire tourner

1. L'Urim-Thummin, dont les Israélites se servaient pour consulter la volonté de Jahveh, était peut-être une mécanique de ce genre, si, comme le pense Ernest Renan, il s'agit d'un globe ailé à uræus. Suivant la conjecture de Renan, les deux uræus, l'un signifiant *oui*, l'autre *non*, s'abaissaient et se relevaient tour à tour, au moyen d'un ressort caché derrière le disque. (E. Renan, *Histoire du peuple d'Israël*. Paris, 1887, t. I, p. 276.) — Ne serait-il pas plus simple de supposer que le ressort, si ressort il y a, faisait tourner le disque qui fournissait ses réponses selon le point où il s'arrêtait? Nous aurions là une véritable roue de fortune, un prototype de la « roulette. »

des moulins à prières alignés le long d'un mur, dans la lamasserie de Hemis, au Petit-Thibet[1].

Le type de ces cachets, fait observer M. J. Menant, s'est continué sous les Achéménides, c'est-à-dire à l'époque où la culture mésopotamienne fut portée, par les Perses, de l'Indus au Nil. « En fait, ajoute-t-il, les mœurs, les coutumes et l'art du second empire de Chaldée se sont perpétués jusqu'aux conquêtes d'Alexandre[3]. »

Fig. 15. — Cylindre du second empire chaldéen. (Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil*, fig. 11[2].)

***

Ezéchiel, dont la symbolique est presque tout entière empruntée à l'iconographie mésopotamienne, décrit, dans sa célèbre vision, « des roues remplies d'yeux tout autour » qui tournaient d'un mouvements pontané, à côté des Chérubins[4]. » L'archéologie contemporaine a établi que ces Chérubins ou Keroubim devaient rappeler, par leur physionomie, soit les taureaux ailés à face humaine qui gardaient les abords des palais assyriens, soit les génies humains à tête d'aigle qu'on trouve figurés aux deux côtés du disque ailé. Quant aux roues, s'il faut conclure avec M. Ed. Reuss qu'elles étaient formées de deux cercles se coupant à angle droit afin de se mouvoir dans toutes les directions, c'étaient bien des globes ou des sphères[5]. François Lenormant, au contraire, croit rester plus fidèle à la description d'Ezéchiel, en se les figurant comme une sorte de bobine cylindrique. « On peut, dit-il, se les représenter comme des tambours d'une forte hauteur,

1. *The Buddhist Praying-Wheel*, p. 18.
2. Cf. d'autres reproductions de la même scène dans Menant, *Pierres gravées de la Haute-Asie*, t. II, fig. 118 à 120, et dans le *Catalogue de la collection de Clercq*. Paris, 1885-1899, pl. XXXIV, fig. 370.
3. J. Menant, *Pierres gravées de la Haute-Asie*, t. II, p. 136.
4. Ezéchiel, chap. x.
5. Ed. Reuss, *La Bible*. Paris, 1876, t. II : *Les Prophètes*, p. 15, note.

tournant sur leur axe vertical avec rapidité[1]. » — Mais c'est absolument la structure des moulins à prières thibétains !

Le même archéologue explique le glaive de flamme tournoyant, que l'Eternel avait placé, avec deux Keroubim, à l'entrée de l'Eden, comme une image empruntée à certaines armes de jet, en forme de disque, qui auraient été en usage dans l'Asie antérieure depuis les temps chaldéens. Il cite à ce propos un passage significatif d'un hymne gravé sur une tablette cunéiforme du British Museum. C'est le chant de guerre d'un dieu qui se prépare à la victoire :

« De ma main droite, je tiens mon disque de feu ; de ma main gauche, je tiens mon disque de carnage.

« Le soleil aux cinquante faces, l'arme élevée de ma divinité, je le tiens.

« Le vaillant qui brise les montagnes, le soleil, dont l'action ne cesse pas, je le tiens.

. . . . . .

« L'arme qui remplit le pays de la terreur de sa force immense, dans ma main droite puissamment, le projectile d'or et d'onyx, je le tiens[2]. »

Lenormant ajoute que ce disque de feu et ce disque de carnarge contiennent, comme les roues d'Ezéchiel,un esprit qui les fait mouvoir, et, comme le glaive tournoyant de la Genèse, une vie propre qui les anime ; en effet, dans d'autres textes cunéiformes, ils sont invoqués à titre de dieux personnels et placés à côté de Samas, le soleil, ainsi que de son épouse Goul[3].

Il résulte des expressions employées dans le texte cunéiforme que l'arme du dieu symbolise, ici le soleil — plutôt que la foudre, comme l'ont supposé certains commentateurs. — Le même symbolisme s'est développé dans l'Inde où une arme de jet analogue, le *tchakra*, ou disque en métal à rebord tranchant, est devenu l'attribut par excellence du dieu solaire Vichnou. Voici un passage du célèbre poème en l'honneur de ce dieu, le *Harivamça*, qui semble presque une paraphrase du texte cunéiforme cité plus haut :

« Le dieu brandit le superbe Soudarçana, brillant comme les

1. *Les Origines de l'histoire.* 2e éd., Paris, 1880, t. I, p. 132.
2. *Cuneiform Inscriptions of Western Asia*, t. II, pl. XIX, II.
3. F. Lenormant, *Origines de l'histoire*, pp. 135-136, 2e éd., 1880.

rayons du soleil, aux mille rayons, destructeur des ennemis, semblable à un feu flamboyant, terrible.

. . . . . .

« Incomparable dans le choc, bordé par un cercle tranchant comme un rasoir, orné de couronnes et de guirlandes, se mouvant à volonté, changeant de forme à volonté, etc.[1]. »

D'après M. Gaidoz, à qui nous empruntons cette citation[2], la Nrisimha Tâpanîya-Oupanishad décrit le *tchakra* de Vichnou sous la forme d'un cercle magique avec sept, huit, douze, seize et trente-deux rayons. On voit ici la transition au *Dharmatchakra*, la pacifique roue de la Loi, « faite de mille rais, lançant mille rayons, »

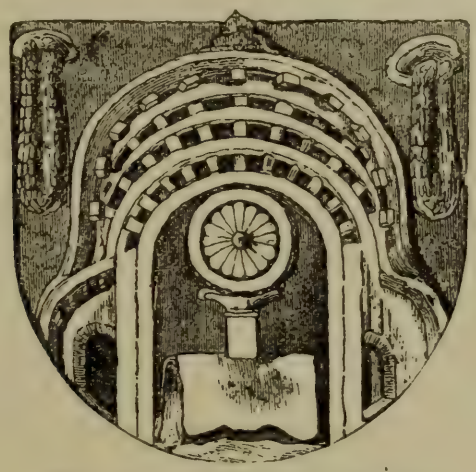


Fig. 16. — Le Dharmatchakra.
(Bas-relief de Buddha Gaya, IIIe siècle av. J.-C.[3])

dont le mouvement est symbolisé par les cylindres à prières et les roues liturgiques du bouddhisme.

Y a-t-il eu emprunt entre la Chaldée et l'Inde? — Le problème est moins de découvrir qui, le premier, a inventé l'arme du disque aiguisé que de s'assurer qui, le premier, en a fait une image du soleil. La culture mésopotamienne est d'un âge trop reculé pour que nous puissions la croire tributaire de l'Inde, et ainsi, par

1. Il est à remarquer que, au cours de la lutte d'Osiris et d'Horus contre Set, — telle qu'elle est racontée dans les inscriptions du temple d'Edfou, publiées par M. Ernest Naville, — quand les dieux solaires veulent mettre leurs adversaires en déroute, ils assument la forme du disque ailé. Rien qu'à l'entrevoir, les ennemis tombent morts de peur. (*Revue de l'histoire des religions*, t. IX, pp. 332-336.)

2. *Le dieu gaulois du soleil*, p. 12.

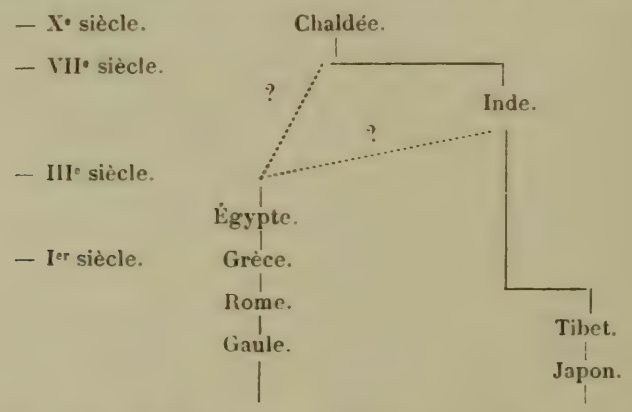
3. Reproduit par Fergusson, *History of Indian and Eastern Architecture*. London, 1891, fig. 47. — Cf. plus haut le cylindre chaldéen, fig. 12.

cette voie encore, nous nous trouvons ramenés à la Chaldée comme berceau des roues liturgiques.

Il ne faut pas oublier que les relations commerciales et maritimes entre la Chaldée et l'Inde se sont surtout développées à partir du VIIe siècle avant notre ère[1]. C'est par ce canal que l'Inde semble avoir reçu les premiers rudiments de son écriture et de ses arts plastiques. Parmi les rares traces d'emprunt aux traditions chaldéennes qu'elle révèle dans ses documents littéraires ou religieux, se trouve le récit du déluge de Manou, qui offre incontestablement des traits de parenté avec la tradition mésopotamienne du déluge de Xisouthros[2]. Or, ce récit se rencontre pour la première fois dans une annexe du Yayour Véda, le Satapatha Brâhmana, et c'est là précisément que M. W. Simpson a découvert la plus ancienne mention d'une roue magique, mise en branle par des brahmanes avec accompagnement d'un hymne au dieu solaire Savitri[3].

Rien, toutefois, n'empêche d'admettre que, si la Mésopotamie a fourni, soit l'idée de représenter le soleil par le disque utilisé à la guerre, soit l'usage de mettre une roue en mouvement pour figurer le cours de l'astre, les conceptions religieuses qui ont employé ces symboles existaient antérieurement parmi les habitants de l'Inde et même y remontaient, selon toute apparence, au fonds commun des croyances indo-européennes.

Voici comment, dans cette hypothèse, on pourrait tracer la généalogie de nos roues de fortune, soit en les faisant passer par l'Inde, soit en les faisant directement descendre de la Chaldée en Egypte :



1. J. Kennedy, *The early commerce of Babylon with India*, dans le journal de la *Royal Asiatic Society*, avril 1898, pp. 241 et suivantes.
2. F. Lenormant, *Les premières civilisations*. Paris. 1874, t. II, pp. 123 et suiv.
3. *Satapatha-Brahmana* (V, 2), dans le tome XLI des *Sacred Books of the East*.

III

L'ART ET LA RELIGION DANS LES CATACOMBES DE ROME[1]

En même temps que l'exhumation de Pompéi faisait sortir des cendres du Vésuve certains côtés intimes de la vie antique, l'exploration des catacombes évoquait, du sous-sol de la Rome papale, un tableau de la chrétienté primitive, de ses usages, de ses arts et de ses croyances. Le rare voyageur qui, il y a un demi-siècle, parcourait rapidement, un rat de cave à la main, les couloirs souterrains avoisinant le caveau de sainte Cécile, sous la conduite d'un *custode* plus ou moins prolixe, pouvait bien, avec quelques réminiscences de Chateaubriand ou de Delille, se représenter soit une des scènes les plus émouvantes des *Martyrs*, soit les angoisses classiques du « jeune amant des arts, » égaré

Sous ces voûtes nombreuses
Qui croissent en tous sens leurs routes ténébreuses.

Ou bien, si le visiteur avait une tournure d'esprit plus religieuse que littéraire, il pouvait se retracer, avec une sainte émotion, les sanglants épisodes du martyrologe romain et se faire subrepticement endosser à prix d'or, par son guide sans scrupules, quelque phalange d'un confesseur de la foi ou, mieux encore, un de ces petits vases à parfums qu'on a pris longtemps pour des ampoules placées près des tombes pour conserver le sang des victimes. Mais combien il était loin de soupçonner les véritables trésors que ce mystérieux labyrinthe devait bientôt fournir à l'histoire de l'art, ainsi qu'à l'histoire du christianisme !

1. *Revue de Belgique*, 15 novembre 1882.

C'est aux frères Rossi que revient l'honneur non seulement d'avoir donné à l'exploration des catacombes une impulsion sérieuse, mais encore d'y avoir introduit la seule méthode capable d'utiliser pour la science les résultats des fouilles. Rompant avec les procédés arbitraires de leurs prédécesseurs, ils avaient compris, dès la première moitié du XIXe siècle, que, pour tirer parti des documents historiques offerts par la Rome souterraine, il fallait les étudier sur place et commencer par l'étude des cimetières eux-mêmes. Ils s'appliquèrent donc à décrire les diverses cryptes dans l'état où elles se trouvaient, à établir respectivement les rapports chronologiques de leurs étages et de leurs galeries, à rechercher la façon dont elles s'étaient formées et le but auquel elles répondaient ; puis ils tentèrent une restauration idéale des lieux, à l'aide des renseignements trouvés dans l'étude des inscriptions, des détails architectoniques, du style des fresques et de la nature de leurs sujets — sans négliger les données parallèles de l'histoire ou de la tradition.

Le résultat de ces travaux se trouve consigné dans l'important ouvrage *Roma sotterranea* qui, publié par M. J.-B. de Rossi, de 1864 à 1867, a été pour l'archéologie contemporaine une véritable révélation et a, en quelque sorte, fondé la science des catacombes. Toutefois, si cet ouvrage offre jusqu'ici un guide complet pour les questions de fait, il laisse ouvert ce que M. de Rossi appelait lui-même « l'immense champ des synthèses partielles. »

C'est une de ces synthèses — et non la moins importante, « la synthèse chronologique, » qu'entreprend M. Théophile Roller dans son bel ouvrage : *les Catacombes de Rome, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme*[1]. Ces deux gros volumes in-4, imprimés avec luxe par la maison D. Jouaust, de Paris, ne renferment pas moins de 100 planches qui reproduisent par l'héliogravure les principaux monuments — inscriptions, sculptures, peintures — fournis à l'auteur par les catacombes, ainsi que par les collections d'antiquités chrétiennes. Nous en avons lu consciencieusement les

1. *Les Catacombes de Rome*, histoire de l'art et des croyances religieuses pendant les premiers siècles du christianisme, par Th. Roller, 2 vol., Paris, Vve A. Morel et Cie, 1879 et 1881.

695 pages, en regrettant d'arriver si vite au bout. Bien que, en effet, l'ouvrage soit écrit au point de vue scientifique, avec la compétence qu'assurent à l'auteur dix années de recherches archéologiques à Rome, il n'en est pas moins d'une lecture aisée et attachante, grâce à l'attrait du sujet et aussi à la façon dont M. Roller l'a présenté. — Avec les planches qui l'accompagnent, c'est une œuvre de vulgarisation autant que de science.

Sans doute, M. Roller n'est pas le seul, ni même le premier qui ait cherché à utiliser les fouilles des catacombes pour l'histoire de l'art ou de la religion. Mais la plupart des auteurs qui l'ont précédé dans cette voie n'ont pas toujours réussi à se défendre de préocupations dogmatiques ou confessionnelles qui altèrent nécessairement la valeur de leurs conclusions. Les pires ennemis de la science historique sont ceux qui en abordent les problèmes avec l'arrière-pensée d'y chercher la confirmation d'une thèse religieuse ou antireligieuse. M. Roller a su éviter ce double écueil, et ce n'est pas le moindre mérite de son ouvrage.

I

On entend par catacombes l'ensemble des cryptes disséminées autour de la Rome antique, sur un rayon de plusieurs milles. Les premiers chrétiens les désignaient par le nom de cimetière (κοιμητήριον, *dormitorium*, dortoir) — allusion à l'idée que la mort était un sommeil. — Devant la quantité de travail représentée par ces labyrinthes, dont le développement total a été évalué à près de 800 kilomètres, on s'est longtemps refusé à croire qu'ils fussent l'œuvre des chrétiens, et on les a considérés jusqu'à nos jours comme d'anciennes carrières, où les sectateurs de la religion nouvelle auraient cherché un refuge pour leurs familles et pour leur culte au temps des persécutions. Toutes ces hypothèses sont définitivement écartées aujourd'hui. Si ces galeries étroites et enchevêtrées ont aidé quelques chrétiens à dérouter la poursuite de leurs ennemis, elles n'ont jamais pu servir d'habitation permanente à des individus, moins encore à des multitudes; si l'on y a célébré d'autres cérémonies que les

rites funèbres en mémoire des morts, c'est accidentellement et, pour ainsi dire, en petit comité, pendant les dernières persécutions. Leur unique destination était de garder le corps des défunts en attendant le jour de la résurrection générale, et c'est dans ce dessein qu'elles ont été creusées tout entières par les générations chrétiennes du Ier au Ve siècle. Le caractère même de la roche qu'elles traversent — tuf volcanique, granulaire ou terreux — exclut, du reste, l'idée qu'elles eussent pu fournir les matériaux de la ville éternelle.

Presque tous les cimetières avaient une entrée monumentale qui devait les désigner de loin aux regards des passants. Dans ces conditions, on se demande comment leur existence peut s'expliquer en face d'une administration aussi puissante et aussi hostile au nouveau culte que l'administration impériale. C'est que les catacombes, comme a dit le doyen Stanley, sont « un monument de tolérance plutôt que de persécution. » Il faut observer que, jusqu'au IIIe siècle, les persécutions eurent un caractère fort intermittent, et que, seuls, les prédécesseurs immédiats de Constantin y mirent assez de vigilance et, en quelque sorte, de méthode pour atteindre les chrétiens jusque dans leurs cimetières. En second lieu, on doit tenir compte du respect que les Romains professaient pour les sépultures, et des privilèges qu'ils y avaient attachés, sans distinction de culte. On a attribué aux chrétiens d'avoir introduit dans nos mœurs l'odieux usage d'enterrer les morts, au lieu de les brûler. Mais, même en plein paganisme, la crémation n'était peut-être pas aussi générale qu'on se plaît à le dire. Peut-être que déjà chez les Grecs le bûcher fut l'exception, sauf en temps de guerre ou d'épidémie. A Rome même, les cultes orientaux —juifs, Phéniciens, adorateurs de Mithra et de Sabazius — possédaient de vrais cimetières souterrains qui avaient obtenu la reconnaissance officielle, et on sait que, tout au moins jusqu'à Domitien, le christianisme passa pour une secte juive. D'autre part, on avait pris l'habitude de jeter les cadavres des esclaves dans des puits (*puteoli*), où on les laissait pourrir, et, à l'autre extrémité de l'échelle sociale, certaines familles, telles que les Scipion, avaient de temps immémorial pratiqué l'usage des inhumations. Le nombre de ces familles s'accrut rapidement sous l'empire ; chacune, naturellement, voulut

avoir sa crypte, et c'est même dans ces catacombes privées que semble devoir être cherchée l'origine des cimetières chrétiens. La loi romaine consacrait l'inaliénabilité non seulement de la sépulture, mais encore de ses dépendances, — jardins ou constructions, — depuis le monument proprement dit jusqu'à la salle des banquets funèbres et à la loge du gardien. Le fondateur pouvait en réserver l'usage non seulement à ses descendants, mais encore à ses clients, à ses affranchis et à leurs descendants, à toute catégorie de personnes déterminées, par conséquent à ceux qui partageaient son culte[1].

Aussi longtemps que le christianisme ne fut pas déclaré culte illicite, c'est-à-dire jusqu'à Trajan, les chrétiens purent donc profiter de cette législation pour enterrer leurs morts sous le couvert des concessions privées. L'extérieur restait un tombeau de famille ; les dépendances souterraines formaient le cimetière chrétien. Poursuivant leur travail de termites, les fossoyeurs — qui constituaient un ordre dans la hiérarchie de l'Eglise primitive — ouvraient, à hauteur d'homme, dans les couches tufacées du sous-sol, de longs et étroits couloirs (*ambulacra*), vraies galeries de mine, dans les parois desquelles ils taillaient des rangées parallèles de cavités rectangulaires (*loculi*), plus longues que profondes, assez semblables aux couchettes de nos navires et destinées à recevoir les corps des fidèles. Quand le *loculus* avait obtenu son funèbre dépôt, on le fermait avec des tuiles cimentées par du mortier ou avec une plaque de marbre (*tabula*), sur laquelle on plaçait une inscription ou un symbole. Le modèle de cette sépulture était, du reste, fourni aux premiers chrétiens par le passage de l'évangéliste Mathieu relatif à l'ensevelissement du Christ : « Ainsi Joseph prit le corps, l'enveloppa d'un linceul net et le mit dans un sépulcre neuf qu'il avait taillé dans le roc, et, après avoir roulé une grande pierre à l'entrée du sépulcre, il s'en alla. »

Une obscurité profonde régnait dans ces cryptes, sauf là où

1. Les chrétiens profitèrent de cette législation pour s'isoler des païens dans la mort, comme ils s'en isolaient déjà dans la vie, au risque de renforcer l'accusation qu'on leur lançait, de professer la haine du genre humain. Ainsi, on a trouvé une inscription du IIe siècle, où un testateur réserve sa sépulture à tous ceux « *ad religionem pertinentes meam* », et une épitaphe extraite du cimetière de Domitilla porte ces mots significatifs : « *Sibi et suis fidentibus in domino.* »

des ouvertures, ménagées pour donner accès à l'air plus encore qu'à la lumière, laissaient filtrer une sorte de demi-jour, à l'entrecroisement des galeries. Quelquefois on ouvrait, dans l'épaisseur de la roche, un caveau (*cubiculum*) réservé, soit aux membres d'une même famille, soit à des personnages de distinction. Les tombes y quittaient leur forme habituelle de *niches* pour prendre celle de *coffres*, c'est-à-dire qu'elles se fermaient par en haut. Au-dessus du couvercle, qui formait entablement, était pratiquée une excavation semi-circulaire (*arcolosium*). Cette sorte de voûte, ainsi que le plafond du caveau, étaient généralement décorés d'emblèmes et de fresques. Çà et là on trouvait des salles pourvues de bancs pour supporter des sarcophages.

Quand le creusement des galeries avaient atteint les limites horizontales de la zone concédée, les fossoyeurs taillaient un escalier ou un couloir en pente douce jusqu'à un niveau inférieur où ils ouvraient un nouveau réseau. M. Michel de Rossi a calculé que, dans une concession de 125 pieds carrés, on pouvait creuser 800 mètres de galeries à trois étages, ce qui pouvait suffire à environ 1.200 cadavres. Or, il y a, dans certains cimetières, des exemples de cinq étages superposés : le premier presque à fleur de sol, le dernier à 25 mètres de profondeur.

Le plus ancien des cimetières privés consacrés à l'ensevelissement des chrétiens semble être celui de Domitilla, une dame noble qui appartenait à une branche des Flaviens et qui, selon l'historien Dion, fut poursuivie avec son mari, sous Domitien, pour ce crime d'athéisme si fréquemment imputé aux chrétiens. On peut mentionner également la crypte de Lucine, que M. Rossi suppose avoir peut-être été fondée par cette Pomponia Graecina, qui, sous le règne de Claude, se retira du monde et fut accusée, suivant Tacite, de s'être livrée à une superstition étrangère.

II

Détail singulier, le IIIe siècle, qui fut par excellence le siècle des persécutions, fut aussi celui où se développèrent les premiers cimetières collectifs, possédés en propre par l'Eglise. Dès la fin du IIe siècle, celle-ci avait trouvé, dans le régime légal des asso-

ciations, un moyen infaillible de s'assurer la jouissance et l'administration de ses nécropoles. Le gouvernement impérial, généralement assez hostile au droit de réunion, surtout quand il s'agissait d'associations militaires ou religieuses, s'était cependant relâché de ses rigueurs en faveur des sociétés funéraires qui avaient pour objet de procurer à leurs membres une sépulture décente et qui se multiplièrent aussitôt dans la capitale, ainsi qu'en province. Ces sociétés se mettaient souvent sous le patronage d'un dieu : Jupiter, Hercule, Diane. On possède les statuts d'une de ces confréries, les *cultores Dianae et Antinoï*. Or, une ancienne inscription désigne les chrétiens sous le nom de *cultores Verbi*. — Leurs membres pouvaient s'assembler régulièrement, une fois par mois, pour verser leurs cotisations; elles pouvaient, en outre, tenir des réunions extraordinaires pour célébrer les funérailles des associés et organiser des banquets funéraires, qui, chez les premiers chrétiens, durent bientôt prendre le caractère de l'Agape et de la Cène. Ce furent naturellement les évêques à qui revint l'administration des biens communs, y compris le cimetière, — non pas, bien entendu, comme représentants officiels de l'Eglise, mais comme présidents de l'assiociation, *quaestores collegii*.

Le plus renommé de ces cimetières est celui de Callixte, où M. J.-B. de Rossi a eu la bonne fortune de découvrir, grâce à sa persévérance et à son flair d'archéologue, le caveau des évêques romains du IIIe siècle, depuis Zéphyrin jusqu'à Miltiade. Ce fut d'abord un cimetière privé, appartenant, dès le IIe siècle, à une branche chrétienne des Cæcilii. C'est sous Septime Sévère qu'il paraît avoir passé officiellement aux mains de l'Eglise. Nulle part on ne peut mieux reconstituer l'histoire extérieure de la communauté chrétienne pendant le IIIe siècle et le commencement du IVe. Au début, les sépultures chrétiennes ne prennent pas la peine de se cacher : leurs proportions sont vastes et régulières. Ensuite arrive l'époque des grandes persécutions; on mure une partie des issues; on en ouvre d'autres sur des carrières abandonnées; on multiplie les couloirs pour dérouter l'assaillant; on s'enfonce de plus en plus profondément dans les entrailles du sol. Mais, au moindre répit, la confiance renaît; on reprend les travaux de dégagement et de décoration, jusqu'au jour où les édits de Dio-

clétien éclatent comme un coup de foudre. Les cimetières sont confisqués, leur accès interdit aux chrétiens. Ce sont les temps difficiles où Sixte II est surpris et massacré dans la crypte où il célébrait l'office. On ne préserve qu'en les comblant les caveaux les plus précieux et les tombes des principaux martyrs.

Mais les heures du paganisme sont comptées, et avec Constantin l'Eglise peut s'affirmer au grand jour. Abandonnant, pour la basilique profane, les obscurs caveaux où elle célébrait la mémoire de ses martyrs, elle accommode cet édifice civil aux formes, aux usages, aux rites dont elle a contracté l'habitude pendant son existence souterraine. L'autel, placé dans l'abside, rappelle les formes du sarcophage sur lequel la communion se célébrait dans les *cubiculi*, et on pousse l'imitation jusqu'à y enfermer des reliques. Bien plus, on le surmonte d'un *ciborium* ouvert qui reproduit, en petite dimension, les édicules élevés en plein air à proximité des principales tombes. Il n'est pas jusqu'aux cierges, dont on se servait pour éclairer des cryptes, qui ne se maintiennent dans les cérémonies en plein soleil. La basilique elle-même prend le nom d'un martyr et l'apparence générale d'un cénotaphe, flanqué d'un baptistère, en attendant qu'elle affecte, par l'adjonction des transepts, la disposition d'une croix.

Dès cette époque, on commence à se faire enterrer dans les cimetières à ciel ouvert. A partir du ve siècle, les catacombes ne sont plus qu'un lieu de pèlerinage, entretenu et orné par les papes du temps. M. de Rossi a parfois rencontré dans les griffonnages ou *graffiti*, dont les pèlerins avaient alors l'habitude de couvrir les parois des ambulacres et des caveaux, de précieuses indications pour retrouver l'emplacement d'une tombe célèbre et, par suite, déterminer l'âge d'une galerie. Mais quand, au commencement du IXe siècle, le pape Pascal Ier eut fait transporter au Panthéon presque tous les corps qu'on put reconstituer, les catacombes tombèrent dans un abandon et même un oubli qui durèrent plus de cinq siècles. De 1593 à 1629, un archéologue maltais, Bosio, y entreprit des explorations avec une patience et un succès qui nous le montrent comme le vrai précurseur de M. de Rossi. Ses successeurs du XVIIe et du XVIIIe siècle ne semblent avoir marché sur ses traces que pour enrichir les reliquaires et les collections, détruisant ce qu'ils ne pouvaient emporter et opé-

rant avec si peu de méthode que même leurs découvertes les plus importantes restèrent presque sans résultats pour la science des origines chrétiennes ou pour l'histoire des catacombes elles-mêmes. Tout restait à faire dans cette voie, quand M. J.-B. de Rossi commença, avec son frère, la tâche qu'il poursuit encore aujourd'hui.

Le savant archéologue romain a lui-même entrepris une classification chronologique des principaux documents fournis par les catacombes. Mais cette classification, il l'assied à peu près exclusivement sur la topographie, tandis que M. Roller fait intervenir davantage les indications fournies par l'histoire de l'art antique, aux divers âges de son développement. Voici, du reste, comment il explique ses procédés au chapitre XI du premier volume :

« De même qu'un amateur quelque peu compétent ne confond pas un tableau du XVIe siècle avec une œuvre du XVIIIe, de même un œil quelque peu exercé saisit au premier abord certains caractères qui ne permettent pas de confondre une sculpture classique avec les informes productions des âges de décadence. Avec un peu plus d'expérience, on saisit les gradations. Aujourd'hui un homme de goût devine les écoles de sculpture et de peinture ; de même un historien des monuments antiques reconnaît vite à quelle classe d'œuvres il a affaire, de quel pays elles sont, et parfois à quelles influences elles sont dues.

« On sait de même comment on construisait en chaque siècle. La comparaison des monuments permet de deviner non pas seulement à quelle classe d'architectes on les doit, mais quand vivaient les maçons qui les ont travaillés. L'agencement des parties, le joint des briques, la nature ou la multiplicité des marbres et autres matériaux, le mortier employé, la composition des stucs et revêtements, tout sert d'indice et rien ne doit être négligé. S'agit-il d'épigraphie, on a les dates consulaires ; jusqu'au VIe siècle, les jours des mois sont indiqués par les calendes et les noms ; depuis, on commença à se servir de la numération progressive. La nature des abréviations, l'indication des qualités, dignités, professions des défunts changent avec les temps. Le style, les symboles, la nomenclature, la paléographie ont varié de siècle en siècle, de localité à localité. Chaque âge et chaque milieu a eu sa manière de s'exprimer comme de penser ; la forme

des lettres n'a pas toujours été la même, et l'on peut reconnaître pour ainsi dire *la main* de chaque groupe d'individus.

« Les empreintes laissées par les maçons dans le mortier frais, leurs inscriptions, aussi bien que les griffonnages des visiteurs (graphites) sont différents d'une époque à l'autre : les signes dont ils se servaient, les symboles qu'ils esquissaient, les exclamations ou prières qu'ils proféraient, tout porte un caractère propre et la note de certains temps. Les potiers, les briquetiers ont marqué leurs vases ou leurs tuiles de leur cachet, avec leurs noms, leurs initiales, leurs signes de reconnaissance ; eux aussi avaient leurs sentences et leurs manières de parler. Le double ou triple emploi du marbre déjà utilisé dans les monuments païens ou chrétiens, la rencontre de monnaies, de médaillons, d'objets divers, de vases variés par leurs formes et leur substance ; les révélations de mœurs spéciales, connues d'ailleurs : voilà quelques-uns des points de repère qui aident les investigateurs attentifs et patients à se reconnaître. L'archéologie est science minutieuse ; elle marche avec lenteur et circonspection, mais elle ne va pas en aveugle. Cet aperçu peut suffire au public pour se rendre compte *grosso modo* des moyens employés pour classer les monuments que nous allons étudier. »

III

L'histoire des arts a longtemps offert une lacune de plusieurs siècles, entre les dernières productions du paganisme, encore tout imprégnées de la grâce classique, et les premières manifestations du christianisme, déjà byzantines par la conception et l'allure. Cette lacune a été comblée par l'exploration des catacombes. Il en est ressorti, une fois de plus, que l'art, comme la religion, la politique ou l'histoire naturelle, ne se transforme point par brusque révolution, mais que, dans ses périodes de décadence aussi bien que d'épanouissement, il procède toujours par d'insensibles gradations.

On a cru longtemps que l'art chrétien s'était formé tout d'un coup, dans les basiliques appropriées aux usages de la religion nouvelle, tel qu'il nous apparaît, vers le ve siècle, en rupture ouverte avec toutes les traditions de l'art classique. Or, les

plus anciens monuments des catacombes établissent, au contraire, que le christianisme s'est assimilé les formes et même les conceptions artistiques du génie païen avant de les altérer et de les proscrire. Sans doute on trouve, dès le début, des allégories et des symboles qui peuvent être regardés comme des créations originales du christianisme. Mais, en général, comme le fait observer M. Roller, « on n'a pas eu le temps de créer une forme encore inconnue. L'esprit nouveau se contente de vieux vaisseaux. » Le plafond des *cubiculi*, au cimetière de Domitilla, la décoration des *arcolosia* aux cryptes de Lucine et de saint Janvier, tels qu'ils nous apparaissent reproduits par la photographie, rappellent à s'y méprendre les fresques de Pompéi, bien entendu « d'un Pompéi honnêtement décoré. » Même régularité de lignes dans les encadrements, même aisance dans le dessin, même finesse de touche, même harmonie de couleurs, même prédominance de sujets pastoraux et agricoles. On y retrouve jusqu'aux légendes de la mythologie païenne les plus aptes à symboliser les idées chrétiennes : Orphée, représentant le Bon Berger qui charme les brebis avec sa lyre — Ulysse, qui, attaché au mât de son navire, résiste aux chants des sirènes, comme le chrétien aux séductions des sens ; — Psyché, c'est-à-dire l'âme humaine, près de laquelle un ange remplace l'Amour — le Phénix et le Paon, qui expriment l'idée d'immortalité et de résurrection. Lors même que l'artiste, comme c'est le cas le plus fréquent, emprunte ses sujets à l'Ecriture, il les exécute suivant toutes les règles de l'art classique. La décadence ne commence que dans la dernière partie du IIIe siècle. Parmi les peintures du IIe, tel Daniel au milieu des lions rappelle à M. Roller les plus beaux temps de l'art ; tel Bon Pasteur lui montre le génie grec dans tout son éclat ; telle Marie avec l'enfant le ramène « à l'inspiration artistique que retrouve Raphaël aux jours de la Renaissance. » Il fait remarquer que, dans cette dernière fresque, le nouveau-né est nu, comme dans les peintures modernes, contrairement à la façon de le représenter pendant les temps intermédiaires. « Ainsi, ajoute-t-il, les deux âges classiques se donnent la main. »

C'est surtout à partir du IVe siècle qu'abondent les scènes tirées de la Bible. On a soutenu qu'à cette époque l'art chrétien était devenu historique, de symbolique qu'il était exclusivement aux

deux premiers siècles. M. Roller trouve cette distinction trop absolue. En effet, alors même que les sujets dominants sont la reproduction littérale de scènes décrites dans l'Ancien et le Nouveau Testament, ils n'en conservent pas moins un caractère symbolique par leur portée morale et par leur application à la vie chrétienne. Réciproquement, on ne peut soutenir que l'art des trois premiers siècles fût purement allégorique, alors même qu'il se montrait le plus libre et le plus hardi dans l'interprétation des épisodes tirés des livres sacrés. Les premiers chrétiens ne songeaient guère à considérer les récits bibliques comme des simples allégories; ils les regardaient, au contraire, comme des faits concrets, dont ils ne révoquaient pas en doute la réalité historique. — C'est à la fin et non au commencement des religions révélées qu'on cherche dans le symbolisme un moyen d'interpréter rationnellement l'irrationnel.

M. Renan a soutenu que l'art chrétien devait son origine aux adeptes du gnosticisme : « L'histoire évangélique, dit-il dans son *Marc-Aurèle* (p. 544), ne fut traitée par les premiers chrétiens que partiellement et tardivement. C'est ici surtout que l'origine gnostique de ces images se voit avec évidence. La vie de Jésus que présentent les anciennes peintures chrétiennes est exactement celle que se figuraient les gnostiques et les docètes, c'est-à-dire que la Passion n'y figure pas, le Christ, dans cet ordre d'idées, n'ayant pu souffrir en réalité. » — On sait que les gnostiques idéalisaient la personne de Jésus au point de nier la réalité de sa nature humaine et de traiter comme des apparences les épisodes de son existence terrestre.

Il est fâcheux que M. Renan ait publié son dernier volume avant d'avoir pu connaître les conclusions de M. Roller, car le savant auteur des *Origines du christianisme* aurait pu se convaincre, par un simple coup d'œil sur les planches des *Catacombes de Rome*, que les manifestations de l'art chrétien n'ont rien de gnostique. Le Jésus qu'on y retrouve n'est nullement le Christ-fantôme du gnosticisme. Qu'il y apparaisse sous les traits du Bon Berger, ou qu'il y soit représenté enfant dans les bras de sa mère et adulte dans les eaux du Jourdain, c'est bien un être en chair et en os, d'une humanité réelle et presque réaliste. Loin de voir dans le Christ une personne ou une émanation divine, dont la vie et la

mort seraient de pures illusions, les artistes des Catacombes étaient bien plus rapprochés du point de vue encore adopté aujourd'hui par la fraction conservatrice de l'unitarisme qui voit en Jésus, non Dieu lui-même, mais le fils de Dieu et le Messie annoncé par les prophètes.

On voit comment ces questions d'art aboutissent à des questions d'exégèse religieuse. Le terrain est glissant, s'il en fut, mais nous pouvons l'aborder sans parti pris. La critique indépendante — et, l'on peut ajouter, la critique protestante, chez cette fraction du protestantisme qui croit à l'évolution progressive des religions, — n'a pas à se préoccuper de savoir si la doctrine et l'organisation de l'Eglise primitive se retrouvent aujourd'hui dans telle ou telle secte particulière du christianisme. Quand même il serait démontré que les premiers chrétiens croyaient à la transsubstantiation, à l'immaculée conception, à la trinité, à l'intercession des saints et à la primauté des papes, ce ne serait pas une raison pour que nous y croyons à leur suite, et, quelles que soient nos opinions philosophiques ou religieuses, elles ne dépendent en rien de la question de savoir si d'autres les ont professées avant nous.

L'Eglise romaine soutient que tous ses dogmes, depuis la résurrection du Christ jusqu'à l'infaillibilité des papes, se découvrent plus ou moins explicitement dans le christianisme primitif et que les conciles se sont bornés à les définir dans leur portée ou dans leurs conséquences. Il est facile de constater, par les reproductions photographiques jointes à l'ouvrage de M. Roller, combien cette prétention est exagérée. Sans doute, on ne peut exiger du christianisme populaire que nous révèle l'art des catacombes, une représentation exacte des croyances qui dominaient chez les docteurs et les théologiens de la religion nouvelle. Mais il n'en est pas moins significatif que les traits les plus caractéristiques de l'orthodoxie postérieure sont ou complètement absents ou présentés sous un autre jour. On a fait valoir que le christianisme avait dû s'entourer de mystère au milieu des persécutions et qu'on ne peut s'attendre à retrouver sur les murs de ses cryptes les dogmes pour lesquels il avait créé *la discipline du secret*. Cette thèse a même été défendue, il y a une vingtaine d'années, par un représentant distingué de l'exégèse rationaliste, M. E. de Bunsen, qui voyait

dans les Evangiles successifs de Mathieu, de Marc et de Jean, non pas un développement graduel, mais une divulgation par étapes de la doctrine déjà révélée aux apôtres dans sa totalité. Plus récemment encore, un écrivain français bien connu, M. E. Burnouf, l'a reprise à son tour pour soutenir que, sous les dogmes et les rites du christianisme primitif, se cachait la vieille théorie aryenne du feu considéré comme principe universel du mouvement, de la vie et de la pensée.

Nous citons ces exemples pour montrer comme on peut aller loin, avec ce système d'interprétation, dans le champ des conjectures. M. Roller soutient, contrairement à ce qu'avance M. Burnouf, que la discipline du secret s'est surtout affirmée au IVe siècle, alors que le temps des persécutions était passé ; il montre, en outre, que ce secret était un peu celui de tout le monde, puisque les auteurs sacrés de cette époque ne se gênaient pas pour dévoiler dans leurs controverses tous les dogmes de l'Eglise. Quant aux chrétiens des siècles précédents, il serait étrange qu'on n'eût trouvé dans leur symbolique aucune trace de ces prétendues doctrines secrètes, alors que c'est le propre du symbole d'exprimer aux yeux de l'initié le sens réel du mystère qu'il déguise pour le profane sous une signification spécieuse. Bien plus, le trait saillant et le caractère instructif des documents coordonnés par M. Roller, c'est précisément qu'ils nous font assister — du IIe au VIIIe siècle — à la lente élaboration et au développement graduel des dogmes successivement incorporés dans l'orthodoxie catholique.

IV

La première communauté chrétienne, établie à Rome dès le règne de Claude, ne semble pas avoir laissé de traces dans les catacombes. Elle se composait de judæo-chrétiens, d'ébionites ; peut-être même se rattachait-elle directement à l'Eglise de Jérusalem. Or — comme M. Renan l'a montré dans *les Apôtres* — ces chrétiens de la première heure n'attachaient aucune importance aux funérailles et ne plaçaient même pas d'inscriptions sur les tombes, tant ils étaient persuadés que la résurrection générale était proche. En outre, ils devaient professer, pour les représen-

tations de figures humaines, cette horreur toute sémitique dont l'entrée des gentils dans l'Eglise a seule pu débarrasser le christianisme naissant. Il ne faut donc pas s'étonner si les premières inscriptions authentiques fournies par les catacombes datent seulement des années 107 et 111. On n'y lit encore qu'un nom et une date. Bientôt il s'y joindra un vœu bref et simple : *En paix! La paix avec toi! Vis en Dieu!* quelquefois avec la mention d'un lien de parenté. A côté de certains noms, des épitaphes renfermant la désignation de prêtre (*presbyter*) ou de lecteur, on trouve mentionnée la femme d'un presbytre qui repose dans une même tombe avec son mari. — Les premiers symboles se montent sous la forme de l'ancre, qui figure l'espérance, et du poisson, dont le nom grec, ἰχθύς, est l'acrostiche de Ἰησοῦς Χριστός Θεοῦ Υἱος Σωτηρ. Les deux emblèmes réunis signifient donc : *Espérance en Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur.*

L'image du Christ est surtout représentée sous les traits du Bon Berger — allégorie que le christianisme n'a pas inventée, puisqu'on la retrouve sur certains tombeaux païens, mais dont il a fait une application spéciale au Christ rapportant au bercail la brebis égarée. — Dès cette époque, on voit l'enfant Jésus sur les genoux de Marie : l'étoile prophétique qui brille au-dessus de l'enfant est désignée de la main par un personnage en qui les catholiques ont vu saint Joseph, et les protestants le prophète Michée.

L'âme des élus est souvent représentée sous les traits d'une *orante*, c'est-à-dire d'une femme priant, non les mains jointes, mais, suivant l'attitude de l'époque, les bras levés au ciel. D'autres fois, on la figure sous la forme d'une colombe. La plus ancienne fresque des catacombes, au dire de M. Roller, qui la rattache à la première moitié du IIe siècle, est une représentation de la vie future, d'après la parabole de la vigne, où l'on voit des colombes becqueter les raisins d'une vigne, peinte sur la voûte « avec toute l'aisance, la *maestria* des faiseurs de la meilleure école. » De petits génies enfantins y font la cueillette, — anges ou amours ; M. Roller les appelle des petits amours d'anges. — Au caveau de saint Janvier, d'autres fresques, qu'on croit appartenir à la fin du même siècle, reproduisent également des scènes de vendanges et de moissons où de petits génies jouent le rôle d'ouvriers. Si c'est bien là une image de la vie future, il semblerait que les premiers

chrétiens se la soient représentée quelque peu à la façon des anciens Egyptiens, comme une continuation de l'existence présente, mais sans les déboires ni les maux de la vie terrestre, au milieu d'un éternel été et d'une éternelle jeunesse. M. Roller lui-même (t. Ier, p. 82) ne semble pas éloigné de supposer cette interprétation, qui n'exclut pas, du reste, la croyance à la résurrection des corps.

Une des fresques de Domitilla, qui a donné lieu aux plus vives controverses, montre deux hommes, l'un assis, l'autre à demi couché sur un *triclinium*. Au centre du tableau, un trépied supporte de petits objets assez confus, parmi lesquels M. de Rossi a cru distinguer un poisson entouré de ces petits pains sans levain comme en font les Orientaux. De l'autre côté du trépied s'avance un personnage malheureusement assez endommagé par le temps. M. Roller suppose qu'il devait tenir originairement une coupe entre les mains. La plupart des commentateurs ont vu dans cette fresque une représentation de la Cène, et tout fait croire qu'ils ont raison. Mais, de la présence de l'ἰχθύς sur le trépied, — si M. de Rossi a bien vu, — résulte-t-il, comme l'ont soutenu certains écrivains orthodoxes, que les convives vont s'y assimiler le corps et le sang de Jésus-Christ, avec la signification théophagique que l'Eglise devait plus tard attacher à la pratique de la communion? Il est probable qu'il s'agissait d'une assimilation au sens figuré, comme on l'entend encore aujourd'hui, quand on parle de se nourrir (des enseignements) du Maître. M. Roller semble penser que, dès cette époque, la célébration de la Cène aurait eu une portée non seulement sacramentelle, mais encore mystique; il insiste, toutefois, sur ce point que l'idée de sacrifice en paraît absente et que rien ne permet d'y supposer la croyance à la présence substantielle du Christ, telle qu'on l'admit plus tard dans les dogmes de la transsubstantiation et même de la consubstantiation.

L'existence de peintures où l'on retrouve les personnages de Daniel, d'Esaïe, de Jonas, de Noé, de Moïse, d'Abraham, montre que, dès lors, les chrétiens possédaient à fond les livres de l'Ancien Testament. Une allusion à l'histoire de Suzanne prouve que les apocryphes n'étaient pas ignorés. En ce qui concerne les Evangiles, il est évident que les synoptiques étaient connus dès la première partie du IIe siècle. Quant à l'Evangile de Jean,

M. Roller incline à admettre « qu'il était tout au moins populaire dès le milieu du IIe siècle, et qu'il l'était suffisamment pour avoir aidé à la création de toute une symbolique artistique. » — L'assertion est indiscutable pour ce qui concerne le IIIe siècle. On trouve, en effet, dans les peintures de cette époque, la reproduction exacte du repas après la pêche miraculeuse, tel qu'il est décrit au dernier chapitre du quatrième Evangile, outre diverses représentations de la Samaritaine et du paralytique. Mais pour le IIe siècle, M. Roller est réduit à n'appuyer sa thèse que sur des présomptions, telles que l'apparition d'une colombe au baptême du Christ, — l'existence d'une corbeille de pains placée au-dessus de l'ἰχθυς[1] — le fait que, dans la parabole de la vigne, au cimetière de Domitilla, les sarments partent d'un seul cep, et que, dans les représentations du Bon Pasteur, « les brebis regardent leur berger et semblent l'écouter. » Ces détails peuvent parfaitement s'expliquer par le symbolisme des Evangiles synoptiques et, en tout cas, ils ne peuvent prévaloir contre l'argument que ni *le Pasteur* d'Hermas, ni les *Homélies Clémentines*, ni Justin Martyr († 166), en un mot, aucun des premiers apologistes chrétiens ne font encore mention du quatrième Evangile. Justin Martyr, toutefois, en popularisant la doctrine du Verbe, avait préparé le terrain au quatrième évangéliste, dont l'œuvre semble avoir été acceptée, aussitôt que connue, dans l'Eglise de Rome, comme en témoignent les écrits d'Irénée dans le dernier quart du siècle.

On voit combien les croyances de l'Eglise différaient, au IIe siècle, de ce qu'elles sont devenues dans la suite. Par quelles étapes a passé leur évolution? Pour l'apprendre, nous n'avons qu'à suivre fidèlement M. Roller.

Au IIIe siècle, on trouve des épitaphes d'évêques; mais les évêques de Rome ne portent pas encore sur leurs tombes la désignation de pape. Les précédents symboles se développent. L'ἰχθυς prend la forme du dauphin — l'ami de l'homme; — il porte la barque de l'Eglise; il se suspend au trident comme à une

1. Le baptême du Christ et l'ἰχθυς avec la corbeille se trouvent parmi les fresques du caveau de saint Janvier. Or, M. Roller, reconnaît que celles-ci appartiennent à la fin plutôt qu'au commencement du IIe siècle (t. Ier, p. 97).

croix. La croix elle-même commence à se montrer, mais encore dissimulée dans l'ancre, le trident et l'armature des navires. Le symbolisme se complique, et ses différentes allégories se rattachent les unes aux autres. Ainsi l'on voit l'eau, que la verge miraculeuse de Moïse a fait jaillir du rocher, former le fleuve spirituel où le pêcheur d'hommes prend les âmes au filet, où les néophytes sont baptisés et où le paralytique se guérit ; elle sort du puits de Jacob pour désaltérer les hommes ; elle devient une mer où flotte l'arche de Noé, dans laquelle l'humanité a reçu le baptême des eaux. Quant à la Cène, elle est figurée par le sacrifice d'Abraham et la bénédiction des aliments, ainsi que par de nombreuses représentations d'agapes. Enfin, les vœux en faveur des morts deviennent des véritables prières. On commence à offrir des actions de grâce pour les défunts.

Au IVe siècle, le sentiment de communion entre les vivants et les morts s'est encore accentué. On attend une heureuse influence de leur intercession, comme en témoignent ces fréquentes formules : *Demande pour tel...; sois favorable à...; aie en souvenir dans tes prières....* Les pèlerinages aux tombeaux des martyrs sont entrés dans les mœurs. On célèbre des services commémoratifs dans les caveaux transformés en chapelles. La table des sépulcres est utilisée comme autel pour pratiquer la communion ; l'agneau y remplace parfois l'ἰχθύς ; on y mêle l'eau au vin et les fidèles y assistent assis au lieu de couchés.

La hiérarchie ecclésiastique s'accentue. La chaise *cathédrale* est l'attribut de l'évêque. L'épithète d'un évêque de Rome, en le désignant comme évêque, ajoute pourtant le titre *papa;* mais au sens purement affectueux. — Ce n'est plus seulement la personne humaine de Jésus que le sculpteur montre accomplissant des miracles, mais le Christ glorifié au Ciel après l'ascension. Pierre ou Paul reçoit de sa main le livre de vie, ou bien le Christ enseigne les fidèles, assis sur la *Cathedra* des docteurs et parfois vêtu en philosophe païen. Les apôtres se groupent autour de Jésus, sans qu'aucun d'eux obtienne encore la prééminence ou même un rôle spécial. Cependant Pierre et Paul sont souvent mis à part, sur un pied d'égalité vis-à-vis l'un de l'autre. — Le nimbe apparaît sur la tête du Christ avant la fin de ce siècle.

La croix se montre à l'état isolé ; mais elle se dissimule encore

sous le monogramme du Christ, ou bien elle affecte la forme de cette croix gammée qu'on trouve déjà sur des monuments de l'Inde ancienne et où certains auteurs ont vu l'emblème de l'*arani*, la pièce de bois d'où les brahmanes faisaient sortir par friction l'étincelle sacrée.

Au ve siècle, la croix s'affirme nettement dans sa forme actuelle. L'auréole s'étend à la tête des saints. Le rôle spirituel de Pierre est agrandi ; on le considère comme l'héritier de Moïse et le substitut du Christ, chargé de faire jaillir de la roche l'eau qui baptise et qui vivifie. « Tout s'altère à la fois : le culte, la doctrine et l'art. » Un anthropomorphisme grossier fait même apparaître une représentation de la Trinité consistant en trois personnages barbus, assez semblables l'un à l'autre, sauf que Dieu le Père est assis dans une *cathedra*. L'artiste les a représentés au moment où ils viennent de créer Eve avec une côte du corps d'Adam.

Au vi^e et au viie siècle, nous sommes déjà en plein byzantinisme. La désignation de S. C. S. (*sanctus*) accompagne les images des saints. Le culte des reliques s'étend même à leur représentation. Le Christ porte l'auréole à rayons cruciformes.

Au viiie et au ixe siècle, papes et saints semblent être sur un pied d'égalité. Toutefois, les premiers ne sont encore désignés que comme papes romains (*papus romanus*). Le crucifix a fait son apparition, mais en dehors des catacombes proprement dites. L'Assomption de la Vierge trouve sa première expression dans la peinture murale.

Ici s'arrête la tâche de M. Roller. L'histoire du christianisme va sortir des catacombes ; c'est au grand jour, dans les églises et et sur les monuments publics, qu'on devra suivre désormais le cours de ses destinées. En même temps que les formes de l'art religieux accentuent leur retour aux ébauches d'une barbarie enfantine, l'esprit qui les inspire achève de s'altérer et de s'obscurcir. Dans les catacombes, on ne découvre que des symboles de joie et d'espérance ; le drame du Golgotha en est exclu ; on n'y trouve, en pleine persécution, d'autres allusions aux souffrances des martyrs que l'allégorie de Daniel dans la fosse aux lions et des trois jeunes gens dans la fournaise ; pas une image de l'enfer ou même du jugement dernier, sauf un bas-relief où

l'on voit le Christ séparant les boucs des brebis ; encore est-il des derniers temps. Mais, à partir du IXe siècle, quand le christianisme a désappris le chemin des catacombes, l'imagination en semble plus se plaire que dans les larmes et les supplices. Le crucifix sanglant et décharné détrône partout le Bon Pasteur qui sourit à ses brebis. Au lieu des prémisses de la terre, on a pour motif de décoration, des instruments de torture et des têtes de morts ; au lieu *d'orantes*, les bras levés au ciel, des cénobites prosternés parmi les ossements ; au lieu de colombes qui voltigent dans la vigne du Seigneur, des martyrs rendant l'âme dans d'effroyables tourments ; au lieu de génies qui font la moisson, des démons qui torturent les damnés. Alors que, chez les premiers chrétiens, l'idée de la résurrection prochaine semblait n'exciter qu'un sentiment d'impatience et d'allégresse, l'approche du *millenium* vient encore accroître ce terrorisme, qui se traduira finalement dans les atrocités de l'Inquisition et qui, jusqu'à la Renaissance, pèsera, comme un cauchemar, sur toute la chrétienté occidentale.

Ce n'est pas la première fois que le monde a assisté à un pareil assombrissement de l'horizon religieux. L'histoire de l'ancienne Egypte offre un phénomène analogue, si l'on compare les peintures tombales du Nouvel Empire avec celles du Moyen. Dans une récente livraison de la *Revue des Deux-Mondes*, M. Gaston Boissier faisait ressortir, à propos des tombes étrusques découvertes à Corneto, que les plus anciennes représentent exclusivement ce qui donnait du prix à la vie, — des banquets, des jeux, des danses, des chasses, des épisodes d'intérieur, — alors que plus tard on préférera les scènes fantastiques et lugubres, les représentations du Tartare et les images de démons à la physionomie grotesque et repoussante. Il ne faudrait pas néanmoins généraliser cette tendance du développement religieux, car l'histoire d'autres cultes, tels que le paganisme et même le judaïsme, offrent une évolution en sens tout opposé.

V

On voit clairement par cette étude, combien il est erroné de représenter les premiers chrétiens comme des philosophes ou des

rationalistes, cherchant à mettre en pratique une morale raisonnée et exprimant leur pur théisme par des symboles que leurs successeurs auraient eu le tort de prendre au sérieux. La vérité, c'est que le christianisme du IIe siècle n'était ni une métaphysique ni un rituel, mais une théorie de la vie. Sans doute, ses adeptes croyaient au surnaturel, mais pas plus ni moins que les libres-penseurs de leur temps. Mener une vie pure, pratiquer la charité et ne pas sacrifier aux idoles, tels étaient les signes extérieurs du chrétien, les seuls devoirs dont la violation pouvait le faire retrancher de la communauté. Aussi n'est-il pas surprenant que le paganisme se crût en présence d'athées.

Ces contempteurs des dieux n'avaient ni temples, ni sanctuaires, ni lieux sacrés. Leur unique autel, au dire d'Origène, c'était « l'âme du fidèle, la conscience d'où s'élevait la prière. » Point de sacrifices : leurs rites se bornaient, en dehors du baptême qui était leur cérémonie d'initiation, à deux réunions quotidiennes : l'une, avant le jour, pour chanter quelques hymnes, entendre la lecture des Evangiles et s'exhorter mutuellement, suivant l'expression de Pline, « à ne commettre ni vols, ni adultères, ni parjures ; » l'autre, au soir, pour célébrer une agape, qui était, en même temps qu'un repas commémoratif en l'honneur du Maître, un banquet de fraternité et de charité, — les riches devant y apporter la pitance des pauvres. — Pas davantage d'orthodoxie : ainsi que M. Renan le constate encore pour la fin du IIe siècle, « les différences qui séparent aujourd'hui le catholique le plus orthodoxe et le protestant le plus libéral sont peu de chose auprès des dissentiments qui existaient alors entre deux chrétiens, qui n'en restaient pas moins en parfaite communion l'un avec l'autre. » (*Marc-Aurèle*, p. 336.) — Pas de prêtres, dans le sens moderne et antique du mot : rien que des présidents ou *Anciens*, librement élus par la communauté ; c'est seulement au siècle suivant qu'apparaîtront les inspecteurs ou évêques.

Quelque opinion religieuse que l'on professe, on ne peut se défendre d'une sympathie spontanée pour ces petits groupes d'incompris qui, en face de la corruption romaine, jetaient silencieusement les assises d'une société nouvelle. Ce qui frappe surtout dans leur vie, telle que nous la révèlent les monuments du IIe siècle, c'est peut-être moins encore leur douceur, leur simplicité et

même la pureté de leur conduite, que leur inaltérable ton de sérénité dans le présent et de confiance dans l'avenir. « La pensée inspiratrice de l'art des catacombes, écrit M. Roller, peut se résumer en deux mots : une espérance, une victoire ; d'où son caractère presque riant. » La certitude du lendemain est le caractère dominant des épitaphes que M. Roller a copiées et reconstituées en si grand nombre. Jamais un cri de désespoir, pas même l'expression d'un regret, bien que l'affection des survivants éclate parfois dans une épithète éloquente : « très cher, » « très doux, » « plus doux que la lumière et la vie. » — C'est qu'on ne meurt pas dans les catacombes : on y sort du siècle, *de sæculo recessit;* on s'y endort « dans la paix du Seigneur, » on va chercher le « rafraîchissement » des âmes ; on y « naît à l'éternité. »

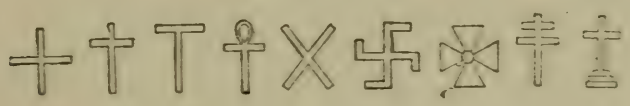
Sans doute, cette assurance du triomphe dans une autre vie ne pouvait manquer de favoriser un détachement exagéré des choses humaines, qui a été de tout temps le grand écueil de la foi chrétienne. Dans cet éloignement d'un monde corrompu, sous cette horreur du fidèle pour les atrocités du cirque et les impudicités du théâtre, on peut distinguer un premier symptôme de ce qui sera plus tard ascétisme, mépris des arts, dédain de la science, haine du libre examen. Toutefois, pour être juste envers le christianisme naissant, il faudrait être en état de déterminer quels ont été, dans les développements ultérieurs de ce germe, la part des circonstances et des milieux, l'influence des persécutions prolongées, le contre-coup des invasions barbares, enfin l'entrée en scène de ce monachisme oriental qui, pendant plusieurs siècles, fournit au parti de l'intolérance ses janissaires et ses chefs.

On comprend que la question soit trop vaste pour être abordée en ce moment. Mais, que la religion de l'avenir procède du christianisme ou qu'elle sorte de quelque catacombe encore ignorée dans les profondeurs de la société moderne, espérons qu'en réparant les lacunes de sa devancière, elle gardera ce que celle-ci avait de vrai et de juste au début — son esprit de charité et d'amour, sa théorie de la souveraineté du devoir et son sentiment du sérieux de la vie.

IV

ARCHÉOLOGIE DE LA CROIX[1]

La croix, du latin *crux*, est la figure obtenue par le croisement de deux lignes à angle droit. Cette figure donne naissance à de nombreuses variétés, suivant la direction des branches et la forme de leurs extrémités. William Berry, dans son *Encyclopædia heraldica*, en mentionne 385 ! Mais la plupart n'intéressent guère que l'art décoratif et la science du blason. Au point de vue de la symbolique religieuse, les seuls types importants sont : la



Figures : 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25

croix équilatérale, dite aussi croix grecque (fig. 17) ; — la croix dite latine (*immissa* ou *capitata*) où la branche inférieure dépasse en longueur les trois autres (fig. 18) ; — la croix potencée ou en forme de *tau* (*commissa*) (fig. 19) ; — la croix ansée (fig. 20) ; — la croix de saint André (*decussata*) (fig. 21) ; — la croix gammée ou gammadion (fig. 22) ; — la croix de Malte ou radiée (fig. 23) ; — la croix de Lorraine, à double ou à triple traverse (fig. 24) ; — la croix perronnée, c'est-à-dire dressée sur des degrés (fig. 25).

1. Version française de l'article *Cross* dans l'*Encyclopædia of Religion and Ethics*, edited by the Rev. James Hastings (en cours de publication). Clark, Edinburgh.

A) Des Croix non chrétiennes.

Croix équilatérales. — La croix équilatérale constitue, de même que la ligne droite, la ligne brisée, le cercle, le croissant, le triangle, etc., une figure géométrique si simple et si naturelle qu'elle a dû maintes fois se présenter spontanément aux imaginations en quête d'un signe pour désigner tout ce qui s'étend dans les principales directions de l'espace, le ciel, la terre, le rayonnement de la lumière, la rose des vents, etc., — par extension : la la notion abstraite de l'espace lui-même. — Il est parfaitement

Fig. 26. — Croix cunéiforme[1].

admissible que, dans la symbolique de plusieurs peuples, la croix ait spontanément servi à représenter certaines images matérielles dont elle évoque le contour : des oiseaux au vol, des hommes aux bras étendus, le marteau à deux têtes, l'arbre aux branches horizontales, les bois de l'ignitérébrateur, etc. Mais partout on peut dire qu'elle a été utilisée en première ligne pour représenter *la radiation* ou *l'étendue*.

C'est ainsi que chez les Chaldéo-Assyriens, la croix équilatérale est devenue le symbole du ciel et de son dieu Anou (fig. 26).

Ces mêmes populations représentaient le soleil et ses huit régions par un cercle d'où s'échappaient huit rayons. En joignant ces rayons deux à deux on obtient la croix radiée que les souverains d'Assyrie portaient suspendue au cou, comme les croix de commandeur dans nos ordres de Chevalerie (fig. 27).

Schliemann a constaté la présence de croix sur les poteries et les fusaïoles de la Troade. La signification solaire de ce symbole

1. Rawlineon. *Inscriptions of Western Asia*, vol. II, tab. 48.

est attestée par son alternance avec des disques rayonnants. Parfois il y a juxtaposition des deux images (fig. 28[a]).

Chez les Grecs, le sceptre d'Apollon assume quelquefois la

Fig. 27[1].

forme d'une croix[2] (fig. 28[b]). Des croix sont associées à l'image de Castor et de Pollux, peut-être pour affirmer leur nature stellaire[3].

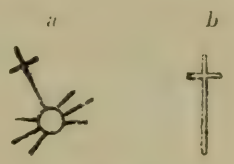


Fig. 28.
(SCHLIEMANN, *Ilios*, Paris, 1885, n° 1954.)

En Chaldée on trouve des disques où des rayons s'échappent entre les bras d'une croix inscrite (fig. 26).

Fig. 29.
(CUNNINGHAM, *Bhilsa Topes*, pl. XXXI.)

Dans l'Inde la croix équilatérale alterne également avec le disque radié. Sur une ancienne monnaie reproduite par le général

1. PERROT et CHIPIEZ, *L'Art dans l'antiquité*, t. I, p. 308. — Cf. LAYARD, *Monuments of Nineveh*, tab. 4.
2. Monnaie de Gallien reproduite dans VICTOR DURUY, *Histoire des Romains*, Paris, 1885, t. VIII, p. 42.
3. Monnaie de Caracalla.

Cunningham, les branches de la croix sont terminées par des flèches (fig. 29).

Chez les Gaulois ainsi que parmi les peuplades, de l'âge du

Fig. 30.
(Flouest, *Deux stèles de Laraire*, Paris, 1885, pl. XVII.)

bronze, les croix abondent sur les poteries, les bijoux, les monnaies[1]. Ici encore, l'emblème est nettement solaire (fig. 30).

Sur la statuette d'un dieu gaulois, trouvée en France dans le

Fig. 31.
(*Revue Celtique*, année 1870, p. 2.)

département de la Côte-d'Or, la tunique est toute couverte de croix. Ce dieu, qu'on croit le *Dis Pater* des Gaulois, tient d'une main le maillet, symbole de la foudre, de l'autre un vase ou *olla* (fig. 31).

1. G. de Mortillet, *Le signe de la croix avant le christianisme*, Paris, 1866, p. 44 et suiv.

La croix s'est également retrouvée au Mexique, au Pérou et surtout dans l'Amérique centrale, où sa présence sur des monuments religieux ne laissa pas d'étonner les compagnons et les successeurs de Colomb, qui y virent la trace d'un passage de saint Thomas, l'apôtre des Indes[1]. Nous savons aujourd'hui que ces croix sont des allusions aux quatre régions d'où vient la pluie et, par suite, aux vents des quatre points cardinaux[2]. La croix de l'Amérique précolombienne est une véritable « rose des vents, » et l'on s'explique qu'elle soit devenue ainsi chez les Toltecs le symbole du dieu dispensateur des eaux célestes, Tlaloc[3]. Suivant M. Albert Réville, la croix mexicaine s'appelait l'arbre de fécondité ou l'arbre de vie. On a trouvé dans les ruines de Palenqué un bas-relief représentant des personnages en adoration devant une croix latine qui sert de support à un oiseau fantastique, plus ou moins rapproché du perroquet. Peut-être était-ce le symbole du dieu Quetzacoatl (le serpent emplumé) qui, lui aussi, suivant M. Albert Réville, figure un dieu du vent[4]).

Chez les Dacotahs on représentait ainsi la croix symbolique des quatre vents (fig. 32) :

Fig. 32.
(*Tenth Ann. Rep. Bur. of Ethn.*, fig. 1235.)

La flèche au sommet de la croix indique la bise perçante du nord ; le vent d'est est symbolisé par un cœur, à la branche gauche de la

1. *Congrès international des Américanistes*, vol. I, Bruxelles, 1879, pp. 501 et suiv.
2. Garrick Mallery dans *Bureau of Ethnology*, Tenth Annual Report. Washington, 1893.
3. A. Réville, *Religions du Mexique*, etc., Paris, 1885, p. 91.
4. *Id.*, p. 82. — Voy. aussi Thomas Wilson, *The Swastika*, pp. 933 et suiv.

croix, parce que, dans le corps humain, le cœur est placé sous le bras gauche; le vent du sud est représenté par le soleil, parce qu'il souffle de la région où brille cet astre; enfin le vent d'ouest par une étoile, parce qu'il souffle de la direction où règne la nuit.

Cependant la croix américaine peut avoir assumé aussi un caractère solaire ou stellaire, si on en juge par les figures suivantes

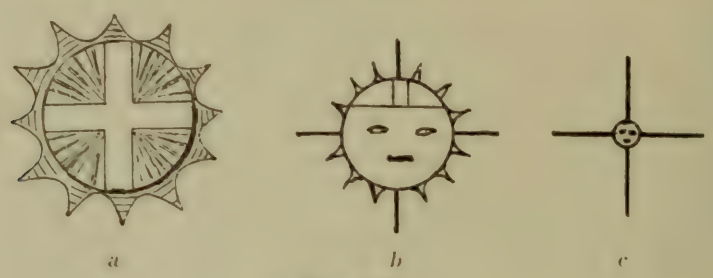


Fig. 33[1].

qui se sont rencontrées sur des coquilles des *mounds* du Mexique et parmi les pictoriographies des Dacotahs (fig. 33).

Chez les Chinois la croix équilatérale, inscrite dans un carré, représente la terre (fig. 34).

Au dire de M. Samuel Beal, on trouve en Chine le dicton : « Dieu a façonné la terre en forme de croix[2]. » — Il est curieux

Fig. 34.

de rencontrer un symbolisme analogue chez un Père de l'Eglise : « L'aspect de la croix — écrit saint Gérôme, — qu'est-il, sinon la forme du monde en ses quatre directions. L'orient occupe le sommet; le nord figure à droite, le sud à gauche; l'occident à la base[3]. »

Croix ansée et potencée. — La croix potencée, qu'on obtient

1. *a*) Holmes, *second Report of the Bureau of Ethnology*, p. 282. — *b* et *c*) Garrick Mallery, 10 th Report, fig. 1118-1126, 1255.
2. *Indian Antiquary*, 1880, p. 67.
3. *Ipsa species crucis, quid est nisi forma quadrata mundi?* (Sanct. Hieros. *Comment. in Marcum*).

en supprimant la branche supérieure de la croix latine T, est appelée aussi le Tau, parce qu'elle reproduit la forme du Tau grec. La vertu magique, qui jusqu'à nos jours a été attribuée à ce signe, a incontestablement son origine première dans la vénération que les Egyptiens accordaient à l'image de la croix ansée ou *clef de vie*, représentée par une croix potencée, surmontée d'une anse ou d'un anneau (fig. 35).

Cette croix, qui se rencontre sur les plus anciens monuments de la monarchie égyptienne, se montre fréquemment dans la

Fig. 35.

main des dieux, des prêtres et des rois. Les archéologues ont soutenu tour à tour qu'elle représentait un nilomètre (Plucke); une clef d'écluse (Zoega); un vase sur un autel (Ungarelli); une dégénérescence du globe ailé (Lajard); un phallus (Jablonski); le pagne dont les Egyptiens s'entouraient les reins (Sayce), etc. — Dans les peintures des tombes, elle paraît servir aux divinités pour éveiller les défunts à une vie nouvelle.

L'inscription suivante se lit sur un bas-relief de la XIIe dynastie, où l'on voit la déesse Anuke-t présentant l'extrémité de la croix ansée aux narines du roi Untertesen III : « Je te donne la vie, la stabilité, la pureté, comme Ra éternellement. » D'ailleurs, l'idéogramme que la croix ansée forme dans l'écriture hiéroglyphique (prononcé : *anch*) signifie : vie, vivant[1]. Quel que soit l'objet matériel dont la croix ansée est l'image, sa signification abstraite n'est pas douteuse : elle est un symbole de la vie, du germe vital, et c'est avec raison qu'on l'a appelée une clef de vie.

D'Egypte, la clef de vie, devenue un signe magique et propitiatoire, s'est répandue chez les Phéniciens, puis dans tout le monde sémitique où l'on a constaté sa présence sur des bas-reliefs,

1. Ed. Coemans, *Manuel de langue égyptienne*, Gand, 1887, 1re part., p. 46.

des tombeaux, des poteries, des bijoux, des monnaies, depuis la Sardaigne jusqu'à la Susiane, en passant par le littoral de l'Afrique, Chypre, la Palestine, la Phrygie et la Mésopotamie.

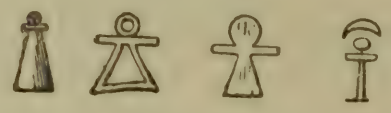


Fig. 36[1].

Sur des monuments d'origine phénicienne ou hettéenne, des rois ou des prêtres la tiennent en main comme chez les Egyptiens ; elle y est aussi associée à l'arbre de vie et à la fleur de lotus.

Son extrême importance symbolique a amené les peuples qui

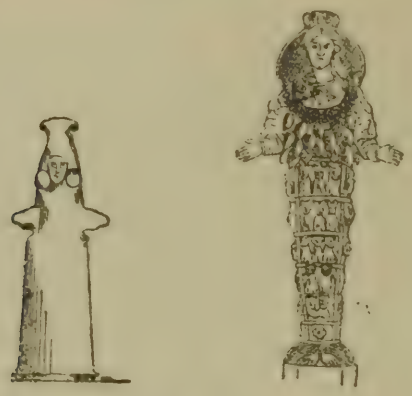


Fig. 37[2].

l'ont empruntée des Egyptiens à la combiner avec leurs propres emblèmes qui offraient une forme analogue ou éveillaient une idée voisine. Ainsi les Phéniciens en ont tiré un signe mixte, où la croix ansée se greffe sur le cône représentatif de la déesse Tanit « Celle qui donne la vie » (fig. 36).

Les Grecs l'ont anthropomorphisée pour l'amener à reproduire les traits de leurs déesses de la vie, Aphrodite, Harmonia, l'Artémis d'Ephèse, etc. (fig. 37).

1. *a*) Sur une monnaie de Paphos, *Corpus inscript. semitic.* vol. I, fasc. 1, p. 6, — *b*) sur une monnaie de Carthage, Barclay V. Head, *Coins in the British Museum*, pl. XXXV, n° 38. — *c* et *d*) sur des intailles de Sardaigne, J. Menant, *Pierres gravées de la Haute-Asie*, vol. II, pp. 256 et 258.
2. Lenormant, *Gazette archéologique*, 1876, p. 68.

Chez les Gaulois, le ⊤ devint l'image du marteau de Thor[1] qui passait non seulement pour un engin foudroyant, mais encore, à l'instar de l'orage, pour un instrument de vie et de fécondité. Il est à remarquer que, chez les Egyptiens eux-mêmes, le maillet à deux têtes est devenu dans les hiéroglyphes une croix latine † avec la signification de broyeur, vengeur[3].

Les chrétiens, de leur côté, ont rapproché la clef de vie de leur *chrisme*, et on a trouvé en Egypte toute une série de signes qui marquent le passage de la croix ansée ou potencée au monogramme du Christ (fig. 38).

Fig. 38[2].

La croix ansée, ou un signe approchant, s'est aussi rencontrée dans l'Inde (fig. 39) et en Amérique, où on l'a trouvée gravée

Fig. 39[4].

sur des monuments dans les ruines de Palenqué, ainsi que sur de nombreuses poteries recueillies dans les *mounds*. — Toutefois nous ignorons absolument la signification symbolique qu'elle comportait dans cette partie du Nouveau Monde. Sur un manuscrit maya, deux personnages semblent en adorat on devant un arbre qui affecte la forme ⊤. A la jonction des branches, de

1. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, fig. 145.
2. Letronne, *La croix ansée a-t-elle été employée pour exprimer le monogramme du Christ?* dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. XVI, pl. I, fig. 47, 48, 49.
3. De Harlez. *Le culte de la croix avant le christianisme* dans la *Science catholique* du 15 février 1890, p. 163.
4. Sur un lingot d'argent. Edw. B. Thomas, dans la *Numismatic Chronicle* vol. IV new ser. pl. XI).

même que sur la croix de Palenqué, se trouve perché un perroquet (le dieu Quetzacoatl ?) (fig. 40).

Croix gammée ou *gammadion*. — La croix gammée a été

Fig. 40[1].

ainsi appelée parce qu'elle peut se décomposer en quatre *gammas*, soudés à angle droit par le pied (fig. 41).

Malgré sa complication apparente, c'est, après la croix équilatérale, la forme de croix qui a été la plus répandue dans toute

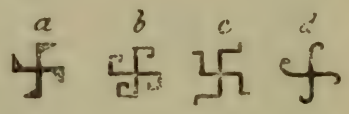


Fig. 41.

l'antiquité. On l'a rencontrée sur les objets en terre cuite d'Hissarlik à partir de la seconde cité ou cité brûlée. Dans la Grèce propre et les îles de l'Archipel, elle apparaît d'abord sur les poteries à décor géométrique qui forment la seconde période de la céramique grecque. Elle abonde sur les vases archaïques de Chypre, de Rhodes et d'Athènes. Sur un vase d'Athènes, elle apparaît, dans une scène de funérailles, trois fois répétée devant le char funèbre. Sur un vase de Théra, elle accompagne l'image de l'Artémis persique. Ailleurs elle décore la *vulva* d'une déesse asiatique. Sur un vase actuellement à Vienne, elle orne la poitrine

1. *Third Report of the Bureau of Ethnology*. Washington, 1882. p. 32.

d'un Apollon debout sur son quadrige[1]. — Elle devint un symbole favori dans le monnayage et passa avec les autres symboles monétaires des Grecs dans la numismatique de tous les peuples méditerranéens.

On trouve cette croix gravée sur les urnes funéraires en forme de cabane, exhumées des *terramares* dans le nord de l'Italie. Elle apparaît également sur les bijoux et les armes des peuplades non seulement gauloises, mais encore germaines et scandinaves[2]. Associée à la rouelle et au foudre, elle orne des autels votifs de l'époque gallo-romaine, depuis l'Aquitaine jusqu'à la Grande-Bretagne. — Au Caucase, on l'a observée sur des armes et des bijoux qui remontent à l'âge du bronze. En Lycaonie elle décore, sur un monument hettéen, la bordure de la robe d'un personnage qui offre un sacrifice[3].

Dans l'Inde, où elle porte le nom de *swastika* (de : *su* bien et *asti*, « il est ») quand les branches se recourbent vers la droite

et de *sauvastika*, quand elles se recourbent dans l'autre

sens , elle se rencontre déjà sur les lingots d'argent en

forme de dominos qui ont précédé l'usage de la monnaie, ensuite sur les monnaies elle-mêmes. Les Bouddhistes en firent grand usage. On la trouve notamment, avec d'autres symboles, sur la représentation classique des *Bouddhapada*, ou empreinte des pieds du Bouddha[4], parmi les bas-reliefs du célèbre *stoupa* d'Amaravati.

Elle passa, sans doute avec le bouddhisme dans l'iconographie de la Chine et du Japon, où elle occupe une place proéminente sur le piédestal des statues bouddhiques ; même parfois elle orne la poitrine du Bouddha et des Bodhisattvas.

1. Cf. Goblet d'Alviella, *La Migration des Symboles*, Paris, 1891, pl. I. — M. Alexandre Bertrand avait gardé quelques doutes sur ce vase, d'après la description que j'en avais donnée : mais il en a depuis reconnu l'authenticité. Alex. Bertrand, *La Religion des Gaulois*, p. 171, note.

2. On lui a donné dans le nord le nom de *fylfot* « beaucoup de pieds ; » mais l'assimilation des deux symboles est assez incertaine.

3. Perrot et Chipiez, *L'Art dans l'antiquité*, t. IV, fig, 354.

4. Voir plus haut, fig. 3, page 7.

En Chine, d'ailleurs, le swastika a été adopté comme caractère d'écriture; il y comporte la signification de *pluralité* et par extension *d'abondance, prospérité, longue vie*[1].

Il en est de même au Japon où il représenterait, suivant M. de Milloué, le nombre 10.000, par suite l'idée d'abondance et de prospérité[2]. L'impératrice Wu (684-704) de la dynastie des Tang décréta qu'il serait employé pour désigner le soleil[3].

Aujourd'hui encore les Hindous font un fréquent usage de cette figure qu'ils tracent jusque sur leurs livres de comptes et sur le seuil de leurs demeures dans certaines occasions. Sir George Birdwood distingue nettement entre le *swastika* et le *sauvastika*, le premier représentant le principe mâle et le dieu Ganesh; le second le principe femelle et la déesse Kali, — par extension le premier, le soleil dans sa course diurne, la lumière, la vie; le second, la nuit et la destruction[4]. La secte des Jainas, dans l'Inde, a fait du *swastika* l'emblème du septième de leurs 24 saints ou *Tirthankaras*[5].

On a rencontré aussi la croix gammée isolément sur des objets en bronze chez les Ashantis de l'Afrique, — sur des produits indigènes du Paraguay, du Costa-Rica et du Yucatan. Dans l'ancienne cité de Mayapan elle décorait une dalle qui portait l'image du disque solaire, de même qu'en Gaule, en Italie, en Asie Mineure, dans l'Inde. Dans l'Amérique du Nord, elle est fréquente parmi les différentes formes de croix, gravées sur les ornements en cuivre et en écaille, qu'on a extraites des *mounds* ou tumuli, et aujourd'hui encore les Indiens des Pueblos s'en servent pour décorer leurs bracelets de métal, leurs amulettes, leurs poteries, leurs couvertures de laine et leurs paniers d'osier[6].

Quant à la littérature du sujet, M. Thomas Wilson cite, dans l'appendice de son volume *The Swastika*, cent quatorze auteurs ou publications qui s'occupent de la croix gammée!

Il résulte des circonstances dans lesquelles la croix gammée a

1. Thomas Wilson, *The Swastika*, p. 799.
2. De Milloué, *Bullet. de la Soc. d'anthrop. de Lyon*, 1881, pp. 191.
3. Yang y Yu dans *The Swastika* de Thomas Wilson, pl. II.
4. *Report on the Old Records of the India Office*, Londres, 1891, pp. X-XI.
5. Colebrook, *On the Jainas* dans *Asiatic Researches*, p. 308.
6. Goblet d'Alviella, *A travers le Far West*, Bruxelles, 1906, p. 160.

été tracée ou utilisée, partout où on lui a attribué une signification symbolique, qu'elle constitue invariablement (sauf l'exception du *sauvastika*, quand on distingue les deux formes de la croix gammée, mais c'est ici une exception qui confirme la règle) un signe de bonne augure, de propitiation et de bénédiction, voire un emblème de prospérité, de vie, de salut. — Mais d'où lui vient cette fonction générale de porte-bonheur et de talisman ?

Il n'existe pas de signe symbolique dont la signification ait donné lieu à des interprétations aussi variées. On a voulu y voir tour à tour : l'eau courante (Waring) ; l'air ou le dieu de l'air (R. P. Greg) ; le feu ou l'ignitérébrateur (Emile Burnouf) ; l'éclair (W. Schwartz) ; le sexe féminin (George Birdwood) ; l'union des deux sexes (J. Hoffman) ; un monogramme *pali* (Gal Cunningham) ; la réunion des quatre castes de l'Inde (Fréd. Pincott) ; l'argonaute ou poulpe (grec πολύπους) ; *cf.* le *fylfot* (Frédéric Houssaye) ; des grues qui volent (Karl von den Steinen) ; le dieu primitif des Indo-Européens (de Zmigrodski) ; — enfin le soleil en sa course circulaire (Ludwig Muller, Percy Gardner, Edw. B. Thomas, Max Muller, Henri Gaidoz, Goblet d'Alviella[1]).

On peut même soutenir, en s'appuyant sur les monuments, qu'après avoir symbolisé le soleil en mouvement, la croix gammée a pu devenir un symbole du mouvement astronomique en général, appliqué à la lune, aux astres, au ciel lui-même, peut-être à tout ce qui paraît se mouvoir de soi-même : l'eau, le vent, la foudre le feu, etc. Elle est ainsi devenue aisément un symbole de prospérité, de fécondité, de bénédiction ou bien l'attribut des divinités qui assuraient le développement de l'homme et de la nature.

La croix gammée a-t-elle un berceau unique ? Les deux plus anciens habitats connus de la croix gammée sont, l'un, dans la cité brûlée des fouilles d'Hissarlik ; l'autre, parmi les *terramares* de l'Italie septentrionale. Il est possible que ces régions l'aient reçue toutes deux de la vallée du Danube, pendant l'âge du bronze. De ces deux centres, elle a pu se propager, en conservant sa double signification de symbole solaire et de signe de vie ou de bénédiction, d'une part vers l'ouest, jusqu'aux extrémités du monde celtique et germanique, d'autre part vers l'est, en

1. Goblet d'Alviella, *Migration des Symboles*, pp. 62-82.

passant par le Caucase, l'Inde, la Chine et le Japon. — La croix gammée du Nouveau Monde a-t-elle une origine indépendante? Il n'est nullement inadmissible qu'elle se soit formée spontanément. Cependant la solution de cette question dépend un peu du point de savoir si des infiltrations de l'iconographie asiatique ne se sont pas produites à travers l'océan dans la culture précolombienne. Or ce problème semble encore loin d'être tranché.

B) De la Croix chrétienne.

La croix des chrétiens est le σταυρος, le *lignum infelix*, le poteau de bois, surmonté d'une traverse, sur lequel les Romains, à la suite des Grecs et des Orientaux, clouaient ou attachaient jusqu'à la mort certaines catégories de condamnés. Le supplice de Jésus a fait de cette image infamante un symbole de résurrection et de salut. « Je n'ai pas voulu savoir autre chose que Jésus, » écrit l'apôtre Paul, « et Jésus crucifié » (I Corinth. II, 2). — Les premiers chrétiens voyaient la croix dans tous les entre-croisements de lignes que leur offraient la vie usuelle, l'art et la nature. Le signe de la croix était leur symbole favori : « A chaque pas, à chaque mouvement, à chaque entrée et à chaque sortie, — écrivait Tertullien[1] — en nous habillant, en nous chaussant, au bain, à table, le soir, couchés ou assis, et, quelque attitude que nous prenions, nous marquons nos fronts d'un petit signe de croix. » Aussi les chrétiens devaient-ils se défendre vis-à-vis des païens d'adorer la croix comme une idole : « *Cruces non colimus, nec optamus*, » écrivait Minutius Félix. — Il est toutefois manifeste que la masse des chrétiens attachaient à ce signe une valeur magique. Tout au moins en faisaient-ils un procédé d'exorcisme, un moyen d'écarter les esprits immondes.

Une des plus anciennes croix portatives, trouvée dans une sépulture chrétienne de Rome, porte l'inscription suivante : *Crux est vita mihi; mors, inimicè, tibi*, « La croix est la vie pour moi; pour toi, ennemi (le diable), elle est la mort. » Bientôt la croix en vint à accomplir des miracles par elle-même. On allait jus-

1. *De Corona*, chap. III.

qu'à en marquer les bestiaux pour les protéger de la peste.[1] « La croix, écrit un archéologue catholique, P. Didron, est plus qu'une figure du Christ ; elle est, en iconographie, le Christ lui-même ou son symbole. Aussi lui a-t-on créé une légende comme à un être vivant ; aussi en a-t-on fait le héros d'une épopée, qui est en germe dans les apocryphes, qui se déroule dans la légende dorée, qui se détaille et se complète dans les œuvres de la sculpture et de la peinture depuis le XIVe jusqu'au XVIe siècle[2]. » Il y a là une allusion au célèbre poème mystique de Jacques de Voragine (XIIIe siècle). Le célèbre mystique de Voraggio y raconte comment, après la mort d'Adam, Seth planta sur sa tombe un rameau détaché de l'arbre de vie. Le rejeton ayant grandi, Moïse y cueillit sa baguette magique. Salomon y prit les bois de son temple. Enfin les bourreaux de Jésus y taillèrent l'instrument de la crucifixion. Cette croix, enfouie sur le Golgotha, fut déterrée au temps de l'Impératrice Hélène, et l'Eglise en commémora la découverte en instituant, le 3 mai, la fête annuelle de *l'Invention de la Croix*. Enlevée par Chosroës, elle fut miraculeusement récupérée par Heraclius quatorze ans plus tard ; ce que l'Eglise consacra par l'institution d'une nouvelle fête annuelle, au 14 mai : *l'Exaltation de la Croix*. Perdue de nouveau après l'invasion musulmane, elle reparaîtra finalement dans le ciel à la fin du monde.

La sainte Croix eut ses églises spéciales, comme elle avait ses fêtes ; de nombreuses villes furent même nommées en son honneur. Aussi les auteurs catholiques reconnaissent-ils qu'elle est devenue l'objet d'un véritable culte. « On a rendu à la croix, écrit encore Didron, un culte semblable sinon égal à celui du Christ ; on adore ce bois sacré presque à l'égal de Dieu lui-même. » De nombreuses églises possèdent parmi leurs reliques miraculeuses des prétendus fragments de la croix. Une légende, pour en expliquer le nombre, rapporte que ces fragments avaient le privilège miraculeux non seulement de guérir les maladies, mais encore de se reproduire et de se multiplier indéfiniment !

Particularité assez étrange, les premiers chrétiens, malgré l'importance qu'ils attachaient à la croix, s'abstenaient de la repro-

1. Rossi, *Bulletino di Arch. Christ*, 1873, p. 138.
2. P. Didron, *Histoire de Dieu*, Paris, 1843, p. 351.

duire dans leur iconographie. Pendant les trois premiers siècles, (à une exception près : la croix équilatérale gravée dans une inscription funéraire que de Rossi croit pouvoir attribuer à la fin du IIe ou au commencement du IIIe siècle), la croix du Christ se dissimule invariablement sous la forme d'un objet qui en rappelle l'image : un trident, une ancre, un navire avec ses agrès — ou encore les variétés de croix déjà utilisées par d'autres cultes, la croix potencée et la croix gammée (fig. 42). — La croix potencée,

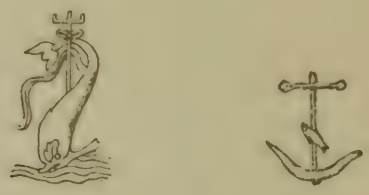


Fig. 42.
(Roller, *Les Catacombes de Rome*, vol. I, pl. XIX, nos 8 et 11.)

suivant certains archéologues, serait, du reste, la forme qui rappelle le plus l'instrument de la crucifixion employé chez les Romains.

A la fin du IIIe siècle, les chrétiens désignaient Jésus-Christ par un monogramme formé à l'aide des deux premières lettres de son nom Ἰησοῦς Χριστός ☧ ou ΧΡιστός ☧. L'adjonction d'une barre transversale ✳ ✳ permet d'y voir la croix ou, mieux encore, le Christ sur la croix, surtout lorsque, par une simplification ultérieure, le chrisme devint le sigle placé par Constantin au sommet de ses étendards pour figurer le *labarum* ☨.

D'ailleurs la croix latine se montre déjà sur certaines monnaies de Constantin; il est vrai que, fidèle à sa politique d'éclectisme religieux, cet empereur n'éprouve aucune répugnance à se laisser représenter sur les mêmes pièces en dieu Mars ou Apollon. Julien supprima naturellement croix et chrisme. Mais, après lui, la croix prend définitivement place sur les monnaies et jusque dans le diadème impérial. En même temps, elle s'affirme sous sa forme propre dans les inscriptions funéraires, sur les autels, les reliquaires, les lampes, les bijoux, jusque sur les façades des maisons et au sommet des basiliques où elle rem-

place le monogramme ; bientôt même elle fournira le plan linéaire des églises. Au ve siècle, l'emploi de la croix potencée se fait rare, sauf dans les pays celtiques où elle persiste parmi les inscriptions. De même, la croix gammée n'apparaît plus que sporadiquement, dans l'ouest et le nord de l'Europe, sur des pierres tombales et des vêtements sacerdotaux.

La croix dite latine et la croix équilatérale furent d'abord employées indistinctement ; c'est peu à peu que l'usage de la croix équilatérale se spécialisa en Orient ; celui de la croix à branches inégales en Occident. Quant aux *crucifix*, c'est-à-dire aux croix sur lesquelles est cloué le corps de Jésus, ils n'apparaissent qu'au VIIe siècle ; l'art du moyen âge ne tardera pas à en exagérer encore le réalisme. Mais, en même temps, on distingue entre la croix de la Passion qu'accompagnent tous les instruments du supplice et la croix de la Résurrection avec laquelle Jésus monta au ciel. La première est peinte tantôt en vert, parce qu'elle a été taillée dans un arbre ; tantôt en rouge, parce qu'elle a été teinte du sang du Christ. La seconde est peinte, tantôt en bleu, couleur du ciel ; tantôt en blanc, comme symbole de la divinité invisible. C'est cette dernière qu'on porte en tête des processions. La croix devint dans l'église un symbole hiérarchique. Ainsi le pape a le privilège de faire porter devant lui une croix à trois traverses, alors que les cardinaux et les archevêques doivent se contenter de deux traverses ; les évêques d'une seule.

Enfin la croix a servi aussi, dans le haut moyen âge, à symboliser certains droits populaires. Telles furent les croix de marché en Allemagne, qui impliquaient le *Weichbildrecht*. Les *Perrons*, ou croix montées sur une colonne étaient regardés, dans certaines villes de Belgique et de France, comme un emblème de juridiction et même comme le palladium des libertés locales. Quand Charles le Téméraire voulut punir les Liégeois de leur révolte, il enleva leur Perron qu'il transporta pour dix ans dans la ville de Bruges. Pendant plusieurs siècles, « prendre la croix » signifia se vouer à combattre les Infidèles. De là les Ordres de chevalerie et les croix honorifiques dont l'attribution n'a plus aujourd'hui rien de religieux.

Après ce qui vient d'être dit, il est inutile de s'arrêter aux théories, anciennes ou modernes ; les unes qui prétendent attri-

buer à la croix chrétienne une origine païenne, parce que des cultes antérieurs ont possédé des signes cruciformes dans leur symbolique; les autres, qui veulent trouver dans les croix antérieures au christianisme des préfigurations prophétiques de la crucifixion. Nous ne pouvons que renvoyer à leurs défenseurs respectifs : Emile Burnouf, Gabriel de Mortillet, Rev. Mourant Brock, l'abbé Ansault, etc.

Références.

Martigny. *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, au mot *Croix*, Paris, 1865; — Gabriel de Mortillet, *Le signe de croix avant le christianisme*, Paris, 1866; — E. Bunsen. *Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen*, Berlin, 1866; — Rev. Mourant Brock. *The Cross, heathen and Christian*, London, 1879; — W. H. Holmes. *The Cross used as a symbol by the ancient Americans*, dans les *Transactions of the Anthropological society of America*, Washington, 1883, t. II; — Hochart. *Le Symbole de la Croix* dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux*, 1886, n° 1; — W. Wilson Blake. The Cross, ancien and modern, New-York, 1888; — Abbé Ansault. *Le culte de la croix avant Jésus-Christ*, dans la revue *Le Correspondant*, 25 octobre 1869; — Ch. de Harlez. *Le culte de la croix avant le christianisme*, dans la revue *La Science catholique* du 15 février 1890; — Fernand Cabrol, *Cross and crucifix*, dans la *Catholic Encyclopædia*, New-York, 1908, t. IV, et autres travaux mentionnés *passim* au cours de l'article.

Sur la croix gammée ou *Swastika :*

Lud. Muller, *Der saakaldte Hagekors*, Copenhague, 1877; — Edw. Thomas. *The Indian Swastika and its western counterparts* dans la *Numismatic Chronicle*, 1880; — R. P. Greg. *The Fylfot and the Swastika* dans *Archæologia*, 1885; — G. Dumoutier. *Le Swastika et la Roue solaire en Chine* dans la *Revue d'ethnographie*, Paris, 1885; — Goblet d'Alviella. *De la croix gammée ou Swastika* dans les *Bulletins de l'Académie royale de Belgique*, 1889; — Daniel G. Brinton. *The Ka-ti, the Swastika and the Cross* dans les *Proceedings of the American Philosophical society*,

1889; — Alexandre Bertrand, *La Religion des Gaulois*, Paris, 1897, pp. 140 à 184. — Un archéologue gallicien, M. de Zmigrodsky, a laborieusement rassemblé tous les exemples connus de croix gammées, dans ses publications *Geschichte der Swastika* (Brunswick, 1890) et *Przeglad Archeologi* (Cracovie, 1902), — La littérature du sujet est si abondante que Thomas Wilson mentionne 114 volumes ou essais consacrés à ce symbole, sans compter son propre volume *The Swastika* (Washington, 1906).

V

LE PEIGNE LITURGIQUE DE SAINT LOUP[1]

Parmi les curiosités archéologiques réunies au Petit Palais pendant l'Exposition universelle de Paris, en 1900, se trouve un objet dont on a souvent fait mention dans les recueils spéciaux, mais dont, à ma connaissance, on n'a pas essayé d'interpréter la décoration : c'est le peigne liturgique dit de saint Loup, bel ivoire travaillé qui figure dans le trésor de l'église métropolitaine de Sens. J'en donne, ci-contre, un fac-similé, d'après une photographie mise obligeamment à ma disposition et appartenant à la Direction des monuments historiques de France (fig. 43).

Des peignes liturgiques.

L'emploi liturgique des peignes remonte vraisemblablement à l'antiquité gréco-romaine, bien qu'il n'y ait pas assumé le caractère d'un rite proprement dit. Chez les Chaldéens, les prêtres avaient la tête rasée. Il en était de même dans l'ancienne Egypte, sauf que, parfois, ils y portaient perruque. Chez les Juifs, ils gardaient la tête couverte. Le peigne, dans ces divers cas, n'était pas indispensable. Mais en Grèce, où, comme nous l'apprend Porphyre[2], la propreté la plus minutieuse était exigée du sacrificateur, ils conservaient les cheveux longs et sacrifiaient la tête découverte ; ce qui leur imposait de soigner régulièrement leur chevelure. L'idée qu'il fallait paraître devant la Divinité dans

1. *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique* (Classe des lettres, etc.), n°s 9-10, pp. 707-735, 1900.
2. *De Abstinentia*, II, 19 et 80.

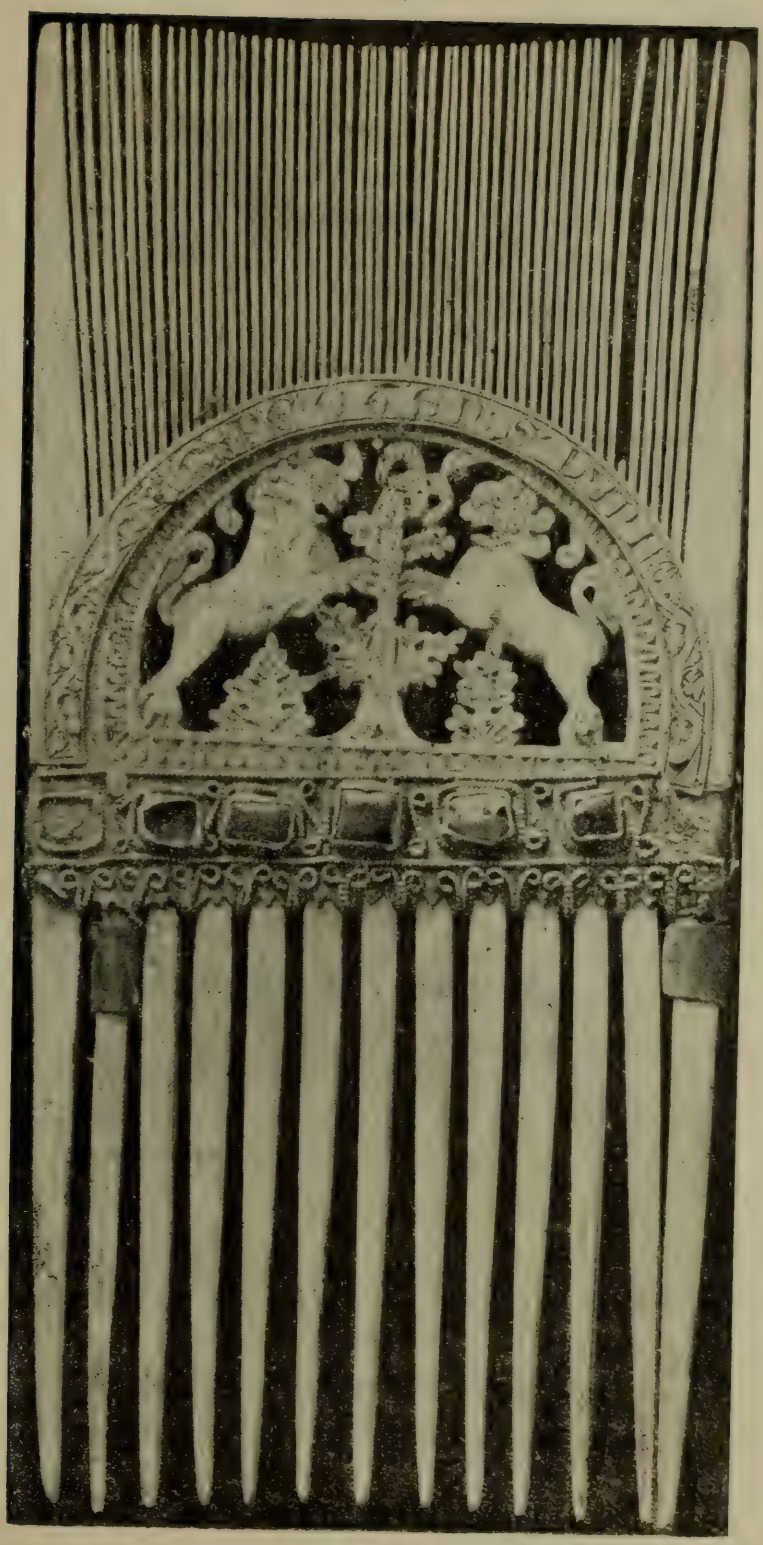


Fig. 43. — Peigne liturgique de saint Loup.

un état décent et propre était trop conforme au sentiment des premières communautés chrétiennes pour que leurs ministres ne prissent également l'habitude de se peigner la chevelure et la barbe avant de monter à l'autel. Ici toutefois, comme les objets utilisés pour le service divin acquirent de bonne heure un caractère sacré, il y eut, pour cet usage, des peignes spéciaux qui prirent place dans le trésor des églises.

Plus tard, ces peignes furent attribués, dans chaque église, au plus illustre des personnages ecclésiastiques qui s'en étaient servis ou qui auraient pu s'en servir, et, pour peu que ce dignitaire eût été canonisé, ils devinrent des véritables reliques. Quelques-uns firent même des miracles, comme le peigne de saint Gauzelin, qui, dans les pèlerinages de Boussière-aux-Dames, près de Nancy, était appliqué à la chevelure des malades pour les guérir de la teigne.

Parmi les peignes liturgiques des provinces belges, il faut signaler tout d'abord les deux beaux spécimens conservés à Bruxelles, au Musée du Cinquantenaire. Ils proviennent de Stavelot; l'un d'eux est sans doute le peigne autrefois attribué à saint Remacle, le fondateur de l'abbaye de Stavelot[1]. Viennent ensuite le peigne de sainte Gertrude, à Nivelles; celui de saint Hubert, dans l'église de la ville qui porte son nom; celui de saint Lambert, qu'on dit enfermé dans la châsse du fondateur de l'évêché de Liège; enfin celui de saint Berthuin de Malonne, actuellement au musée diocésain de Liège.

Je n'ai pas l'intention de faire ici l'histoire des peignes liturgiques, après les intéressantes notices qu'ont consacrées à cet objet des écrivains plus compétents, entre autres MM. Reusens, Martigny, Bretagne et, surtout, le chanoine Dubois[2].

D'après une tradition sénonaise, le peigne de saint Loup aurait servi à cet évêque pour conférer la tonsure dans les ordinations[3].

1. Ces deux peignes ont été décrits par R. Chalon dans les *Bulletins des Commissions royales d'art et d'archéologie*. Bruxelles, 1869, t. VIII, pp. 36 et suiv.

2. Reusens, *Eléments d'archéologie chrétienne*, 2e édit., t. I, p. 249. — Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*. Paris, 1865, au mot *Peigne*. — Dubois, *Les peignes liturgiques*, dans le Bulletin de la Société d'art et d'histoire du diocèse de Liège, 1886, t. IV, pp. 97 et suiv.

3. Th. Tarbé, *Description de l'église métropolitaine de Sens*. Sens, 1841, p. 118.

Viollet-le-Duc, de son côté, suggère que les peignes liturgiques étaient surtout destinés à faciliter la besogne des ciseaux qui entretenaient la tonsure. Les écrivains qui font autorité en la matière n'ont aucune difficulté à établir que le but de ces ustensiles était, en premier ordre, de mettre l'officiant dans un état convenable pour célébrer l'office. On trouve, à cet égard, dans le glossaire de Du Cange, un texte décisif[1]. Le Pontifical romain, adopté à l'Eglise épiscopale de Mende, fait même mention d'un peignoir (*tobalea*), qu'on jetait sur les épaules de l'évêque pendant qu'on le peignait avant la messe[2]. L'usage, d'ailleurs, s'est maintenu dans l'Eglise orthodoxe grecque où, paraît-il, les peignes, après avoir servi, restent déposés sur l'autel[3]. Au sein de l'Eglise romaine, il disparut vers le xve siècle ; il n'y figure plus que dans l'ordination des évêques.

Les peignes ou démêloirs liturgiques sont, en général, doubles, c'est-à-dire formés de deux rangées de dents opposées, l'une plus fine et plus serrée. Quelques-uns, cependant, n'ont que la rangée de dents fines. Ces deux types — le peigne à deux fins et le peigne en forme d'étrille — remontent fort haut dans l'histoire de la toilette, car on les trouve déjà simultanément en usage aux temps préhistoriques, et ce parallélisme se maintient à travers les âges, chez les Egyptiens, les Babyloniens, les Grecs, les Romains, les Gaulois et les Francs[4]. Dès l'époque mycénienne, — peut-être même auparavant, — l'espace libre entre les deux rangées de dents se couvre d'images et d'ornements, dont quelques-uns ont incontestablement une signification symbolique et même religieuse. Cette décoration s'est simplifiée, depuis que le peigne a cessé d'être un objet de luxe; mais la forme est restée à peu près immuable jusqu'à nos jours, là même où le celluloïd a remplacé l'ivoire, la corne, l'écaille et le bois.

Les sujets qui décorent les peignes liturgiques sont générale-

1. Pecten inter ministeria sacra recensetur, quod scilicet sacerdotes ac clerici, antequam in ecclesiam procederent, crines pecterent. *Glossarium Latinitatis*, t. V, au mot *Pecten*.

2. Dom Claude Vert, cité par M. le chanoine Dubois, *loc. cit.*, pp. 109-110.

3. Voir Chalon, *loc. cit.*, p. 38.

4. Le Musée du Cinquantenaire à Bruxelles renferme quelques intéresssants spécimens de peignes recueillis en Egypte, dans la nécropole préhistorique de Negada et dans les tombes franques de Belgique.

ment — quoique pas invariablement — empruntés à l'art religieux : ce sont, par exemple, sur un peigne du Musée de Cologne, un épisode de la crucifixion ; sur le peigne de Malonne, un personnage vêtu à la mode sassanide entre deux tiges de *haoma* ; sur un peigne trouvé à Mettet, près de Nancy, David et Goliath ; sur un peigne du Musée de Cluny, l'Annonciation ; ailleurs encore, l'Adoration des Mages, etc. Sur un peigne copte que

Fig. 44. — Cylindre chaldéen archaïque.
(J. Menant, *Catalogue de la collection de Clercq*, t. I, pl. II, fig. 15.)

M. Forrer a découvert en Egypte, à Achmim-Panopolis, et qu'il croit du ve siècle après J.-C., Daniel est représenté debout entre deux lions[1].

Le peigne de Sens.

La décoration du peigne de Sens est plus complexe. Mais il suffit d'un coup d'œil pour y reconnaître, à la place d'honneur, notre vieille connaissance : l'arbre sacré de la Mésopotamie entre deux lions affrontés (fig. 44).

Je ne crois pas devoir revenir sur la question de filiation, après la communication que j'ai eu l'honneur de faire à l'Académie royale de Belgique, il y a une dizaine d'années, concernant les *Arbres paradisiaques des Sémites et des Aryas*[2]. J'y ai montré comment ce thème symbolique avait passé des Chaldéens, d'une part, aux

1. *Die Fruhchristlichen Alterthümer aus dem Graberfelde von Achmim-Panopolis.* Strasbourg, 1893, pl. XII, fig. 1.
2. Lecture faite à la séance publique de la Classe des lettres, le 7 mai 1890. *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 3e sér., t. XIX, p. 633.

Perses, aux Hindous, aux Arabes; d'autre part, aux Phéniciens, aux Grecs, aux Latins et aux Gaulois. Dans sa migration vers l'Occident, sa forme primitive s'altéra de plus en plus, jusqu'au jour où une nouvelle infiltration d'art oriental lui restitua, en Europe, sa physionomie originaire et, en quelque sorte, canonique. A la suite de Charles Lenormant, j'avais attribué cette infiltration aux étoffes et bijoux, que les croisades — peut-être

Fig. 45. — Bas-relief de Cividale[1].

même, plutôt, les relations commerciales avec le Levant — avaient répandus dans toute l'Europe chrétienne. Une étude plus développée des sources vint quelque peu modifier mon opinion, et dans une *Note complémentaire sur le thème symbolique de l'arbre sacré*, lue à l'Académie en 1892[2], je conclus que ce retour à la tradition chaldéenne était l'œuvre d'artistes byzantins qui, après avoir eux-mêmes puisé leurs inspirations dans la Perse du temps, vinrent, du VIIe au IXe siècle, donner une impulsion nouvelle aux arts décoratifs de l'Occident. C'est ce courant que M. Albert Marignan, dans une récente étude publiée par la *Revue de Belgique*, qualifie de gréco-oriental, en opposition avec le courant gréco-occidental directement issu de l'art gallo-romain[3].

L'arbre sacré du peigne de Sens confirme absolument cette thèse. Il se dresse sous une arcade décorée de rinceaux qui ont

1. R. Cattaneo, *L'architecture en Italie*, trad. de M. Le Monnier. Venise, 1891, fig. 36. Ce bas-relief est daté par l'inscription du Baptistère : *Hoc Tibi Restituit Sicuald Baptista Johannes*. Le patriarche Sigualdo occupa le siège d'Aquilée de 762 à 766.
2. *Bull. de l'Acad. roy. Belgique*. 3e sér., t. XXIV, pp. 360 et suiv.
3. *Revue de Belgique*, septembre 1900, p. 19.

été grattés vers le haut, pour faire place à l'inscription : *Pecten S. Lupi*. Celle-ci, qui est en caractères du XIIIe siècle, atteste simplement l'existence, à cette époque, d'une tradition attribuant le peigne à l'évêque qui avait gouverné l'église de Sens quelques cinq siècles auparavant. La sculpture dénote un âge beaucoup plus ancien que la dédicace. Viollet-le-Duc la juge suffisamment barbare pour qu'elle puisse remonter au Ve siècle de notre ère[1]. Sans aller aussi loin, je l'attribuerai volontiers à

Fig. 46. — Tympan de Marigny (Calvados).
(De Caumont, *Rudiments d'archéologie*, 5e édit., p. 269.)

quelque ivoirier contemporain des artistes lombards qui sculptèrent, au VIIIe et au IXe siècles, les bas-reliefs de certaines églises italiennes, où se trahit la même influence gréco-orientale.

Nous retrouvons, sur le peigne de saint Loup, non seulement la parfaite symétrie des détails latéraux qui caractérise la représentation orientale de l'arbre sacré, mais encore nous constatons que la tête du bélier, gravée au sommet de la tige, a son équivalent dans les têtes d'animaux qui terminent, à Cividale, l'extrémité des branches supérieures[2] (fig. 45).

Il est à remarquer également que, dans les reproductions chrétiennes de ce thème plastique, on ne se contente pas toujours de montrer les animaux s'élançant vers la tige ou posant une patte sur une branche, mais on leur fait mordiller ou picorer l'extrémité d'un rameau ou d'une feuille. Cette particularité s'observe sur le peigne de saint Loup aussi bien que parmi les bas-reliefs

1. *Dictionnaire du mobilier français*, t. IV, au mot *Peigne*.
2. M. Cattaneo croit que ces têtes appartiennent à des lions ; sa propre gravure donne plutôt l'impression de têtes de bélier.

de Cividale, de Torcello, etc., et on la retrouve, plus tard, dans le tympan de l'église de Marigny[1] (fig. 46).

La rangée de grosses dents est enchâssée dans une monture en argent, ornée de sept pierres fines dont trois ont disparu. Les pierres, encadrées de filigrane, sont séparées par une sorte de nœud qui affecte la forme d'un S. Ce travail de joaillerie est indépendant de la sculpture comme de l'inscription. Rien ne s'oppose à ce qu'il soit très ancien; néanmoins on peut supposer qu'il remonte à l'époque où, devenu trop sacré pour être utilisé couramment, le peigne reçut son inscription dédicatoire et fut déposé dans le trésor de l'église métropolitaine.

Le côté que reproduit la photographie et que je viens de décrire représente ce qu'on peut appeller le *droit* du peigne. Quant à l'autre face, l'*avers*, elle est absolument identique, sauf que l'inscription manque.

L'arbre paradisiaque.

Reste à tenter l'explication de tout ce décor. Je crois bon de rappeller ici ce que le thème de l'arbre sacré entre ses acolytes a dû représenter à ses origines dans la lointaine Chaldée. C'est l'arbre de l'Univers. Ses racines figurent l'abîme souterrain ; ses branches, la terre ; sa cime, le ciel. De son feuillage découlent les eaux fécondantes qui en font un arbre de vie. Dans sa ramure retentissent des voix prophétiques qui annoncent la volonté des dieux et qui en font un arbre de science. Sur ses branches se balancent des fruits merveilleux qui sont le soleil, la lune et les cinq planètes; il devient ainsi un luminaire à sept branches. Des êtres de diverse nature se disputent ses précieux produits, et ces luttes incessantes se traduisent en mythes qui reflètent les croyances de l'époque sur les origines de l'univers, de l'humanité et de la civilisation, sur la fonction des dieux et la destinée des âmes.

On peut se demander si cette mythologie rend bien la première

1. Le caractère oriental de l'image sculptée sur le peigne de saint Loup ne pouvait manquer de frapper l'attention d'un archéologue aussi expérimenté que M. Cahier; toutefois, il se contente de rappeler, à ce propos, les pyrées que l'art persan place entre deux monstres et que l'importation d'étoffes orientales popularisa, en Europe, à partir du IXe siècle (*Nouveaux Mélanges d'archéologie*, t. II, p. 66).

idée que l'homme se soit faite du cosmos et s'il ne faudrait pas accorder une antiquité au moins égale à une notion, moins poétique, mais plus naturelle, qu'on découvre également dans les plus anciens documents de la Chaldée : un couvercle étoilé pivotant autour d'une montagne située dans le nord. Peut-être l'arbre fournit-il simplement une image, et ceux qui la créèrent ou la reçurent furent-ils, comme il arrive souvent, dupes de leurs propres métaphores[1]. Ainsi s'expliquerait que ce symbole se soit perpétué, pour ainsi dire, jusqu'à nos jours, parmi les traditions mythiques comme parmi les représentations figurées, malgré toutes les modifications introduites dans la conception de l'univers.

En tout cas, il y a là, assurément, une cosmogonie très naïve, très ancienne, et la première question à se poser c'est si les images symboliques qui s'y rapportent ont conservé, au cours de leur transmission, la même signification ou une signification analogue. Pour avoir le droit de supposer que des images ou des signes ont gardé leur acception, en passant d'un milieu dans un autre, il faut d'abord s'assurer si leur point d'arrivée offre des traditions, écrites ou orales, qui puissent se rattacher aux mythes dont ils sont l'expression à leur point de départ.

Que symbolise l'arbre parmi les populations chrétiennes du moyen âge ? Il y a, en premier lieu, les passages de la Bible qui placent, dans l'Eden, l'arbre de la vie, gardé par deux chérubins, et l'arbre de la science, où s'enroule le serpent qui séduisit le premier couple humain. L'arbre de la vie est fréquemment rapproché de la croix du Christ, et, de fait, nous voyons la croix tantôt assumer la forme d'un arbuste, tantôt se substituer à la tige sacrée entre les deux créatures affrontées. Parfois l'arbre symbolise le Christ : Jésus lui-même se compare à un cep dont Dieu est le vigneron et dont les hommes sont les sarments (Jean, XV, 1). Toutefois la fonction la plus fréquente de l'arbre est de figurer le séjour des Elus, la Jérusalem céleste. Dans la parabole du grain de sénevé, le Royaume du Ciel devient « un arbre où poussent de grandes branches, qui domine les autres plantes et sous

1. Suivant M. Sayce, ce seraient bien là deux traditions distinctes : le système de l'arbre cosmogonique aurait prévalu dans le sanctuaire d'Eridou ; celui de la montagne du monde dans le centre théosophique de Nipour (*Religion of the ancient Babylonians*. Londres, 1887).

l'ombre duquel habitent les oiseaux. » (Marc, V, 32.) Accessoirement, il symbolise les Justes qui jouissent de ce séjour et, sur les monuments funéraires, il est un emblème de résurrection[1].

D'autre part, il faut tenir compte des nombreuses traditions populaires qui continuaient à propager les légendes d'arbres merveilleux révélant l'avenir ou portant des fruits d'or et gardés par des dragons[2]. Sans doute on n'en était plus aux théories cosmogoniques qui s'enseignaient, cinq ou six mille ans avant notre ère, dans les sanctuaires de Babel et d'Eridou. Cependant, grâce aux ressources, en quelque sorte inépuisables, du symbolisme, l'antique image de l'arbre cosmogonique restait toujours vivante, pour servir d'expression à des légendes ou à des doctrines désormais indépendantes des conceptions sur la structure de l'univers. Bien plus, ce qui nous arrête, dans nos tentatives d'interprétation, c'est en réalité, l'embarras du choix entre les traditions du moyen âge qui pourraient s'accommoder de ce thème symbolique, là surtout où nous manquons de détails complémentaires qui viennent, en quelque sorte, souligner l'intention de l'imagier.

Parmi les détails accessoires qui reparaissent le plus fréquemment dans le thème traditionnel de l'arbre paradisiaque, j'ai signalé naguère la présence souvent inexplicable d'une paire de volutes qui figurent tantôt des branches ou des pétales tantôt des cornes arrondies[3]. Depuis lors, un botaniste anglais, M. Bonavia, a publié un volume intitulé : *The Flora of Assyrian monuments*, où il démontre que ces projections symboliques sont bien des cornes, et il en attribue la présence, dans la représentation de la plante sacrée, aux cornes d'animaux qu'on suspendait aux arbres, — particulièrement les arbres de rapport, tels que les palmiers, — en vue d'écarter le mauvais œil et de favoriser la récolte[4]. De mon côté, j'y verrai plutôt une allusion à l'habitude

1. « Les arbres ornés de leurs feuilles, écrit M. l'abbé Martigny, de quelque nature qu'ils soient, ont la signification générale de désigner le paradis, c'est-à-dire la félicité éternelle où les Justes sont admis. » *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, au mot *Arbre*.

2. Je ne puis ici que renvoyer aux ouvrages de Mannhardt, Gubernatis, Frazer, Lethaby, etc., ainsi qu'aux recueils de folk-lore. — Il paraît que les cabalistes symbolisent le ciel par un arbre.

3. *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 3e sér., t. XXIV, p. 635.

4. E. Bonavia, *The Flora of Assyrian monuments and its outcome*, Westminster, 1894, pp. 131 et suiv.

de placer, sur les branches des arbres qu'on vénérait pour une raison quelconque, la tête des animaux immolés comme offrandes et mangés dans les banquets sacrificatoires. Les volutes des arbres sacrés auraient donc leur origine dans une représentation de *bucranes* et quelquefois, si on veut bien me passer le néologisme, de *criocranes*.

Le peigne de saint Loup nous offre, sur l'image de l'arbre, mieux qu'une paire de cornes : la tête même du bélier, comme si le sculpteur avait voulu revenir à la donnée originaire. Ici, néanmoins, l'objet n'est pas suspendu comme le serait un *ex voto* : c'est bien la tête d'un animal vivant qui mordille l'extrémité de la tige, et l'absence de corps ne doit pas nous surprendre dans une sculpture du moyen âge ; elle ne peut qu'accentuer l'intention de l'artiste : ce bélier n'appartient plus au monde des créatures en chair et en os ; c'est un habitant des pays extra-terrestres.

Dans l'iconographie chrétienne, le bélier — qu'il ne faut pas confondre avec le bouc, toujours en mauvaise odeur — se présente comme un substitut de l'agneau. « C'était, dit M. l'abbé Martigny, une pratique reçue dans l'Eglise primitive, de mettre quelquefois le bélier à la place de l'agneau[1]. » Or l'agneau représente soit le Christ, soit le fidèle[2]. Faudrait-il donc voir dans le bélier du peigne sénonais une allusion au Christ crucifié ou ressucité ? Ce symbolisme n'aurait fait que suivre la tradition plastique de la Chaldée et de la Perse, où la divinité est représentée au-dessus de l'arbre paradisiaque par un disque ailé et cornu ; celui-ci qui, d'abord, planait au-dessus de l'arbre, finit même par se souder à la cime, comme je l'ai montré dans un travail antérieur[3]. Mais l'autre hypothèse, qui fait du bélier mordant la cime de l'arbre l'image du Juste se nourrissant à l'arbre de vie, ou, mieux encore, de l'Elu qui s'abreuve de félicité éternelle, peut invoquer en sa faveur la popularité dont jouissait l'image du Bon Pasteur qui,

1. *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, au mot *Bélier*.

2. Le bélier lui même figure parfois directement le Christ. Saint Augustin, entre autres, considère le bélier d'Abraham, arrêté dans le buisson, comme l'image du Christ couronné d'épines, et saint Ambroise formule cette curieuse assertion que le bélier est pris pour le symbole du Verbe, même par ceux qui nient la venue du Messie (Cité par Martigny, même passage).

3. *Le globe ailé hors de l'Egypte* dans les Bull. de l'Acad. roy. de Belgique, 1888, 3e sér., t. XVI, pp. 623 et suiv.

elle-même, a son prototype dans certaines représentations de l'Hermès criophore. Ainsi s'explique également qu'au Baptistère de Cividale, on trouve, dans la cime de l'arbre, des colombes qui tiennent dans le bec des grappes de raisin. Une vigne, où picorent des colombes, était déjà, dans l'iconographie des Catacombes, l'image la plus significative du séjour des Elus.

Quant aux lions qui accostent la tige, ils représentaient originairement les deux monstres qui, dans la mythologie chaldéenne, gardent jalousement les portes du ciel. Chez les chrétiens ils ne peuvent figurer, suivant toutes les traditions, que les anges déchus, les mauvais esprits qui ont déclaré la guerre au royaume de Dieu, les infidèles et les gentils qui travaillent à obscurcir la lumière. Mais alors, peut-on se demander, pourquoi sont-ils représentés comme se nourrissant, eux aussi, de l'arbre céleste? Peut-être le sculpteur a-t-il voulu exprimer ici cette forme particulière de l'arbre de vie, qui, issue d'un vieux symbole astronomique, s'associe, dans l'Apocalypse, à une remarquable affirmation de charité et d'universalisme religieux : « Sur les deux bords du fleuve, il y avait un arbre de vie qui portait douze fruits, rendant un fruit chaque mois, et *les feuilles servaient à la guérison des gentils*. Il n'y aura plus d'anathème... il n'y aura plus de nuit, et ils n'auront besoin ni de lampes ni de lumière, parce que le Seigneur les éclairera[1]. »

Le nombre sept.

Je signalerai encore une particularité; c'est que l'arbre de Sens porte sept rameaux en tenant compte de la tige terminale et des deux touffes qui se dressent aux extrémités des racines. Ce chiffre n'est pas indifférent. C'est celui des sept luminaires qui ornent l'arbre du monde : le soleil, la lune et les cinq planètes connues des Chaldéens. C'est également le chiffre des branches du candélabre mystique, qui, assurément, a pris une acception spirituelle dans la littérature apocalyptique, comme dans le rituel des chrétiens et même des juifs, mais qui n'en témoigne pas moins de ses origines cosmologiques par la fréquence et la facilité avec

1. Apocalypse, XXII, 2-5.

lesquelles il prend la place de l'arbre sacré, aussi bien dans l'iconographie officielle que dans la tradition populaire.

Le folk-lore de la Perse, de la Phénicie, de l'Arabie, de la Grèce, de la Scandinavie et de la Finlande, comme celui de l'Inde et de la Chine, — c'est-à-dire de tous les pays où a pénétré directement ou indirectement l'écho de la cosmogonie chaldéenne, — nous parle d'arbres ou de plantes qui portent le soleil, la lune, les étoiles. Une légende russe, reproduite par M. de Gubernatis, décrit un chêne habité par la vierge de l'aurore et gardé par un dragon ; le soleil y circule entre les branches[1]. Dans une tradition de la Bohême, relatée par M. Lethaby, un jeune paysan, Hans, voulant rapporter à une princesse le fruit de l'arbre qui porte sa cime au delà des nuages, rencontre, au cours de son ascension le long du tronc, six personnages successifs qui prennent respectivement le nom de : Lundi, Mardi, Mercredi, Jeudi, Vendredi et Samedi ; au delà, il pénètre dans une cité d'or où mûrit le fruit cherché[2]. Cet arbre de la semaine est bien l'arbre des sept planètes.

Terrien de La Couperie avait déjà remarqué que l'arbre sacré de la Mésopotamie comportait fréquemment un nombre régulier de branches, notamment le chiffre 7, qui est en rapport avec les sept jours de la semaine, par conséquent avec les sept planètes[3]. Il cite également, à ce propos, la tradition chinoise qui parle de sept arbres merveilleux, croissant sur les pentes des monts Kouen-lun. L'un d'eux, qui était de jade, portait des fruits conférant l'immortalité.

Longtemps avant les cabalistes, Flavius Josèphe reconnaissait que les sept luminaires du candélabre se rapportaient aux sept planètes[4]. Dans les églises chrétiennes, le chandelier pascal donne fréquemment à ses sept branches le caractère de rameaux fleuris.

Un de ces candélabres les plus justement célèbres est celui qui porte le nom d'*Arbre de la Vierge* dans la cathédrale de Milan. On y trouve, au centre, la Vierge avec l'Enfant ; et, au-des-

1. De Gubernatis, *Mythologie des plantes*, t. II, p. 18. Paris, 1878.
2. W. R. Lethaby, *Architecture, Mysticism and Myth*. Londres, 1892, p. 113.
3. *Babylonian and Oriental Record*, juin 1888, pp. 149 à 159.
4. *Des antiquités judaïques*, liv. III, chap. VII, p. 80 de la traduction de Genebrard. Paris, 1516. — Cf. Cosmas Indopleustès, dans Charton, *Voyageurs anciens*. Paris, 1869, t. II, p. 20.

sous, parmi les rinceaux de feuillage qui décorent la base, une quarantaine de figures d'hommes et d'animaux, artistiquement groupés pour représenter des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament : « Cet arbre, écrit Didron, on serait tenté de l'assimiler à celui du Paradis terrestre et de l'appeler l'arbre de vie[1]. »

On ne peut s'empêcher, en lisant cette description, de songer à l'arbre célébré par l'hymne d'Eridou : « Sa racine, de cristal » brillant, s'étend vers l'abîme liquide.... Son emplacement est le » lieu central de la terre ; son feuillage sert de couche à la déesse » Zikoum. Au cœur de cette sainte demeure, qui projette son » ombre comme une forêt où nul humain n'a pénétré, là réside la » mère puissante qui passe au travers le ciel ; au milieu se trouve » Tammouz[2]. »

Déjà, chez les Chaldéens, auxquels les juifs ont vraisemblablement emprunté leur chandelier, l'arbre sacré, dès l'époque la plus archaïque, emprunte parfois la physionomie d'un candélabre, au point qu'on ne sait plus s'il s'agit d'une plante ou d'un chandelier (Voir, plus haut, la fig. 44).

L'équivalence de l'arbre et du chandelier s'est d'ailleurs manifestée dans l'art religieux d'autres nations encore, notamment chez les Grecs, les Perses, les Hindous, les Japonais. Aujourd'hui même, comme sir George Birdwood nous l'apprend à propos d'un chandelier qui se trouve dans la belle collection indienne du Prince de Galles, les candélabres des temples hindous affectent constamment la forme d'un arbre ou d'une plante[3].

Les figures que je viens de commenter dans la décoration du peigne sénonais sont encadrées par une ligne d'oves juxtaposées, qui suit intérieurement le contour de la base et de l'archivolte. Cette frange fait songer aux projections de la gloire qu'on s'attend à rencontrer autour de l'arbre qui illumine le monde.

1. Didron, *L'arbre de la Vierge à Milan*, dans les Annales archéologiques, t. VII, p. 216. — Une reproduction en plâtre de ce chef-d'œuvre se trouve au Musée du Cinquantenaire à Bruxelles (salle des moulages). La même salle renferme la reproduction du chandelier pascal à sept branches de Léau, qui combine à la fois le candélabre, la plante et le crucifix.

2. A.-H. Sayce, *Religion of the ancient Babylonians*. Londres, 1887, p. 238.

3. *Industrial Arts of India*. Londres, 1884, part II, p. 166.

Le chiffre sept se retrouve encore dans le nombre des pierres qui garnissent la base du décor. Les sept planètes qui constituent les fruits de l'arbre cosmique étaient assimilées à des pierres précieuses, et cette association, qui date de l'astrologie mésopotamienne, s'est même si profondément ancrée dans l'imagination, qu'elle a traversé successivement l'antiquité classique et le moyen âge chrétien.

Chaque fois que, au cours de ces deux périodes, on rencontre la mention de sept gemmes, de nature ou de couleur différentes, on peut être certain qu'on se trouve devant une allusion aux sept grands astres chaldéens et à leur influence sur les destinées humaines.

Objectera-t-on que ce symbolisme astrologique d'origine païenne est assez difficile à admettre, quand il s'agit d'un peigne destiné à un usage liturgique? Je répondrai que l'idée d'une influence astrale, s'exerçant à travers les gemmes, pénètre toute la littérature du moyen âge et que l'église même avait dû compter avec cette croyance. Jean de Mandeville, dans son *Lapidaire*, ne nous donne-t-il pas le texte de la formule de bénédiction que le prêtre prononçait à l'église sur les pierres précieuses, pour leur rendre leur vertu disparue ou affaiblie[1]? Dans son analyse du traité *de Gemmis*, attribué à l'évêque Marbode, M. L. Pannier fait observer, à juste titre, qu'en dépit du caractère religieux du moyen âge, quand celui-ci s'occupe d'histoire naturelle, — et, peut-on ajouter, de science astronomique, — il puise exclusivement ses inspirations dans les ouvrages de l'antiquité classique et orientale, encore tout teintés de spéculations chaldéennes[2]. Du reste, que peut signifier, dans l'Apocalypse, l'arbre de vie qui porte douze fruits, un par mois, sinon l'arbre mythique où s'élèvent les douze maisons du soleil; où, tous les soirs, fleurissent les astres; où, chaque mois, une lune nouvelle naît, mûrit et tombe? Peu à peu, le sens métaphysique s'est substitué à la signification purement physique, sans que, pour ainsi dire, il y ait eu changement dans la forme extérieure de

1. Is. de Sotto, *Le Lapidaire du XIVe siècle, d'après le traité de Jean de Mandeville*. Vienne, 1862, p. 127.

2. *Lapidaires français des XIIe, XIIIe et XIVe siècles*, cinquante-deuxième fascicule des publications de l'Ecole des Hautes-Etudes. Préface.

l'image, ni même rupture dans l'enchaînement des interprétations. C'est toujours l'arbre de l'univers; seulement il est devenu l'arbre du Paradis, symbole d'une vie surhumaine, accessible à tous les esprits de bonne volonté. Un des avantages du symbolisme, c'est qu'il permet de concilier le progrès des idées avec la continuité du développement religieux et qu'il peut ainsi fournir un lien entre les cultes qui se succèdent. « Nous solennisons le dimanche, disait un Père de l'Eglise, non, comme les infidèles, à cause du soleil, mais à cause de celui qui a fait le soleil[1]. »

La double spirale.

Il me reste à parler d'un symbole qu'on sera peut-être surpris de rencontrer en pareille compagnie. Il s'agit de la double spirale — ou « signe en S, » comme le nomment les archéologues —, qui alterne avec les pierres fines dans le peigne de saint Loup.

La spirale en elle-même n'a rien de forcément symbolique. Le plus souvent, elle n'est qu'un motif d'ornement. Là même où elle devient un signe représentatif, elle se prête à des traductions multiples. Un artiste distingué, qu'on n'accusera pas de timidité en matière d'interprétation symbolique, M. Soldi-Colbert, confesse que, si c'est la forme géométrique la plus gracieuse, l'ornement le plus simple, c'est aussi l'écriture symbolique la plus difficile à traduire. « Les spirales, ajoute-t-il, suivant leurs formes et leurs places, sont tour à tour l'image du soleil, du feu, du ciel, l'indice du mouvement, l'orage, l'éclair, l'eau, le squelette de la plante et de l'homme lui-même[2]. » — A cette énumération, on pourrait ajouter : les spires de la fleur, les cornes, les tentacules, les trompes et les antennes de certains animaux, la silhouette de l'autruche, les enroulements de l'ammonite, la crosse épiscopale, un hameçon, le chiffre 2 — et surtout le point d'interrogation : ?.

1. Saint Augustin, *In natale Domini*, dans Migne, t. V, première partie, p. 1.007.

2. *La langue sacrée*, 2 vol., Paris, 1897-1899, t. I, p. 450. Sans entrer dans la discussion des thèses symboliques de M. Soldi, on doit rendre justice à la patience et à l'érudition avec lesquelles il a consciencieusement reproduit, dans ses deux volumes, plus de onze cents figures se rapportant à certains emblèmes.

La spirale redoublée, le signe en S, est d'une application plus restreinte. Toutefois, ici encore, la question de savoir si elle se présente avec un caractère de symbole ou d'ornement dépend des circonstances dans lesquelles elle se montre, de la place qu'elle occupe et des images auxquelles elle est associée. En somme, les cas où elle trahit une intention symbolique nettement déterminée restent plus nombreux qu'on ne serait tenté de le croire au premier abord et, en les groupant, on ne peut se défendre de la conclusion qu'ils se rapportent à un même ordre d'idées.

C'est surtout parmi les populations celtiques que cet emblème a acquis une importance exceptionnelle. On l'y rencontre sur des armes, des bijoux, des monnaies, des amulettes, des vases, des urnes funéraires, des squelettes, des dolmens, des édicules et des idoles. Ses origines orientales ne sont pas douteuses, car il apparaît déjà sur de nombreux objets appartenant à la civilisation mycénienne. Quelques archéologues ont voulu y reconnaître le symbole de la marche du soleil sur l'écliptique. D'autres y ont retrouvé l'image du serpent dressé : S — ou rampant : ∽ [1]. — M. Soldi y voit les enroulements du disque solaire, la représentation de l'éther lumineux [2]. — Il y a une quinzaine d'années, Ed. Flouest en fit l'objet d'un mémoire à la Société des antiquaires de France, où il approcha la vérité de très près, en montrant que ce signe « venu d'Orient en Occident, comme la croix gammée ou swastika, à une époque très reculée, » se rattache « aux idées de fécondité et de vitalité [3] ; » seulement il en voyait l'origine dans la petite vrille ou gemmule, qui est « la manifestation première de la vie expansive de la graine, lorsque, échauffée et animée par l'action combinée de la chaleur et de l'humidité du sol, elle brise son enveloppe, disjoint ses cotylédons et laisse échapper le premier élément de la tige qui sera, un jour, plante ou arbre, suivant l'espèce. »

Telle est également l'explication de M. Frédéric Houssay, qui précise même la plante dont le bourgeonnement a fourni l'image de la double crosse : ce serait la *Vallisneria spiralis* qui, de concert

1. E. Balfour, *The evolution of decorative Art*. London, 1893, pp. 121-122.
2. *La langue sacrée*, t. I. *Le mystère de la création*, p. 452.
3. Ed. Flouest, *Deux stèles de Laraire, suivi d'une note sur le signe symbolique en* S. Paris, 1885, pp. 78 et suiv.

avec le palmier, aurait inspiré les enroulements complexes de la décoration mycénienne[1].

A mes yeux, la genèse du signe doit être cherchée dans une direction nettement indiquée par une statuette gauloise ou

Fig. 47.
(*Bull. de la Soc. des antiquaires de France*, 1884, p. 110.)

plutôt gallo-romaine, dont Flouest a été un des premiers à signaler l'importance (fig. 47).

C'est une représentation, trouvée à Châtelet (Haute-Marne), d'un dieu barbu, probablement la divinité gauloise à laquelle les Romains ont donné le nom de *Dis pater*. D'une main, il brandit un foudre fuselé ; de l'autre, il tient une roue qui repose sur le sol. Sur l'épaule droite, il porte en bandoulière un anneau auquel sont accrochés des engins en forme d'S.

1. *Nouvelles recherches sur la faune et la flore des vases peints de l'époque mycénienne* (extrait de la Revue archéologique). Paris, 1897, pp. 11 et suiv.

Ainsi que le suggère Flouest, le fuseau représente l'instrument qui lance les éclairs ; la roue, celui qui produit les roulements du tonnerre ; enfin les doubles spirales portées en carquois, l'eau des orages, ou les nuées qui la renferment. Flouest lui-même fait observer que cette étrange provision de S remplace, dans les attributs du dieu, l'*olla* qu'il porte, quand il garde une main libre, et qu'il emploie à déverser les ondées fertilisantes sur les campagnes altérées. Mais où le savant archéologue français croyait

Fig. 48.

trouver la signification seconde du signe, je vois la signification première, et réciproquement.

A mes yeux, c'est une image de la pluie et des nuées, qui en est venue indirectement à symboliser le pouvoir fertilisateur de l'élément humide.

La ligne brisée est l'image la plus répandue et sans doute la plus ancienne de l'eau courante (fig. 48 *a*). Mais ce mouvement, en quelque sorte rythmique, est rendu d'une façon à la fois plus gracieuse et plus exacte par un enchaînement de spirales allignées (fig. 48 *b*).

On obtient ainsi une ébauche du motif qui, géométrisé, devient l'ornement connu sous la dénomination de méandre ou de grecque[1]. Par une extension naturelle, il servit à représenter les vapeurs et les nuages qui recèlent les eaux dans leurs flancs ondulés. C'est même la meilleure combinaison qu'on ait trouvée jusqu'ici, dans les arts plastiques, pour figurer en quelques traits la ligne du ciel. De là à l'idée de fécondité et de génération, le passage est aisé.

1. M. R. P. Greg est arrivé à la même conclusion, en étudiant, dans l'ornementation de l'ancien Mexique, le méandre, qu'il met en relation avec les ondulations de l'eau. Il conclut, d'autre part, que, chez les Aryas, ce signe symbolisa à la fois la pluie et l'éclair (*The Fret or Key Ornementation in Mexico and Peru*, dans Archæologia. Londres, 1882, t. XLVII, pp. 157 et suiv.). — Voir aussi, du même auteur, *The Fylfot and Swastika*, dans Archæologia, t. XLVIII, pl. XXI.

Dans le même ordre, je signalerai une des stèles que Schliemann a exhumées à Mycènes. On y observe un guerrier dans un char traîné par un cheval, que précède un éclaireur muni d'un glaive. Au bas, une ligne de spirales enroulées représente soit de l'eau courante, soit une bande de nuages. A droite, au-dessus du che-

Fig. 49. — Stèle funéraire de Mycènes.
(SCHLIEMANN, *Mycenae*, fig. 140.)

val, un curieux emblème, isolé dans le champ, fait songer à certains *triçûlas* de l'Inde[1] et pourrait bien être, comme ces derniers, un trident déformé. Je suis tenté d'y voir un emblème de la foudre, formé d'une flamme entre deux flocons de fumée ou de nuages. — Dans l'angle de gauche s'observe un signe en S, dont l'enroulement inférieur a été gêné par le manque d'espace. Schliemann se demande si ce ne serait pas un *lituus* ou bâton augural[2]. Mais on ne s'expliquerait guère la présence d'un pareil instrument et rien ne prouve, du reste, qu'il ait existé chez les Grecs de Mycènes. Je trouve beaucoup plus simple d'y voir le symbole des pluies qui accompagnent la foudre (fig. 49).

Nous aurions donc ici la même association d'images que dans la statuette du Châtelet. Je ne sais si le guerrier du char repré-

1. Voir *Bull. de l'Acad. roy. de Belgique*, 3e sér., t. XVI, pp. 623 et suiv. — William Simpson a déjà signalé la ressemblance de certaines représentations helléniques de la foudre avec des triçûlas de l'Inde (*Journal of the Royal Asiatic Society*, 1890, t. XXII (nouv. sér.), p. 306).
2. SCHLIEMANN, *Mycenae*. Londres, 1878, p. 85.

sente le personnage d'un défunt, mais la javeline qu'il tient en main, ou qu'il porte peut-être attachée à un ceinturon, rappelle, avec la boule qui termine le manche, les reproductions de la *falaria incendiaria*, variété bien connue du foudre classique[1]. Il n'est pas jusqu'à la rouelle qui ne figure dans le tableau, comme roue de char.

Préfère-t-on prendre pour un symbole phallique le pseudo-*triçûla* que je crois être, sur cette stèle, une représentation figurée de la foudre? Alors on pourrait soutenir que, de son côté, la double

Fig. 50. — Foudre sur une monnaie d'Elide (ve siècle av. J.-C.).

spirale symbolise le principe femelle. Mais j'estime que ce ne serait là, encore une fois, qu'une signification dérivée, et, du reste, la juxtaposition des deux symboles ne ferait que nous ramener plus directement encore à l'idée de fécondité et de génération.

C'est un indice significatif que le symbole de la double spirale, en même temps qu'il accompagne le dieu de la foudre, s'associe fréquemment aux déesses du panthéon gallo-romain qui favorisent la fécondité et la vie : Démèter ou Æracura, Lucine, la Vénus celtique, les Mères, etc.

Un édicule en terre cuite conservé au Musée de Douai renferme, dans une niche, une divinité nue qui se presse le sein pour en faire jaillir le lait. L'archivolte est ornée de seize S parallèles, affrontés deux à deux, et le même signe est reproduit sur la coiffure de la déesse[2]. D'autres images de divinités féminines le portent sur leur diadème. Enfin, une petite idole thrace, au Musée de Vienne, est décorée d'un S placé au centre d'un triangle qui marque l'emplacement de la vulve, de la même façon que certaines déesses de l'âge mycénien exhibent la croix gammée[3]. —

1. Cf. la figure dans Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités classiques*, au mot *Fulmen*.
2. E. Flouest, *Deux stèles de Laraire*, pl. XVII.
3. S. Reinach, *Les déesses nues*, p. 15, fig. 3. — Schliemann, *Ilios*. Paris, 1885, fig. 226, et *Troja* (éd. anglaise), fig. 101.

C'est bien là le signe par excellence de la « dame de l'arbre de vie, » ou plutôt des héritières et des parentes de la « mère primordiale, » que les populations de la Mésopotamie et de l'Asie Mineure imploraient pour obtenir « le salut et la vie[1]. »

En troisième lieu, le signe S s'observe sur des monuments funéraires, et l'on ne peut s'en étonner, quand on réfléchit que l'eau a toujours été mise en rapport avec les idées non seulement de fécondité et de vie terrestre, mais encore de renaissance et de vie future.

Le baptême, comme l'orage, est une régénération. Dans l'idéal chrétien des premiers siècles, l'image du bonheur posthume s'associe à l'idée d'eaux pures et rafraîchissantes. « *Refrigera* (pour *refrigeris*) *cum spiritis*, » dit une épitaphe des catacombes, précédée d'un chrisme où une des barres transversales prend la forme d'une spirale double[2]. — *Da refrigerium*, — *Ibi Deus refrigerit*, — *Anima dulcis in refrigerio*, — « Rafraîchis-toi bien, » ευ ρεφριγερι sont, du reste, des formules qui abondent dans la naïve épigraphie de la Rome souterraine.

Il n'est donc pas étonnant que l'introduction de la religion nouvelle ait laissé au signe en S son ancienne valeur symbolique, surtout dans une région où il était aussi répandu qu'en Gaule. Y jouit-il, comme le soutient Flouest, d'une faveur suffisante pour marcher de pair, pendant quelque temps, avec la croix du Christ[3] ? C'est évidemment de l'exagération. Néanmoins, ce qui est certain, c'est qu'il se maintint sur des lampes, des bijoux, des pierres tombales, à côté d'images chrétiennes et même de symboles eucharistiques. Dans un médaillon en or, de style byzantin, trouvé à Konieh, l'ancien Iconium, il alterne douze fois avec les bustes nimbés de la Vierge et des Apôtres ; tandis qu'au sommet l'image du Christ se montre entre deux triscèles dont la parenté avec la double spirale ne peut être révoquée en doute[4]. Il est possible qu'à l'instar du triscèle et de la croix gammée, il ait fini par perdre sa signification spéciale, pour garder simplement un caractère de talisman et d'amulette ; mais ici, sur le peigne de saint Loup, — comme antérieurement sur l'urne funéraire de Corneto

1. *Revue de l'histoire des Religions*, 1889, t. XX, p. 139.
2. Rossi, *Inscriptiones christianae*. Roma, 1857-1861, p. 24.
3. Flouest, *Deux stèles de Laraire*, p. 91.
4. *Bulletin de la Société des antiquaires de France*, 1883, p. 126.

et peut-être dans la stèle de Mycènes, — il concourt à symboliser l'espoir qui a soutenu la majorité des hommes depuis d'innombrables siècles et qui guidait le vieil évêque de Sens, quand il se peignait liturgiquement : l'aspiration à la vie éternelle, dans la société des êtres divins, sous la fraîche ramure de l'arbre céleste.

VI

QUELQUES RÉFLEXIONS SUR LA PERSISTANCE ET LA TRANSMISSIBILITÉ DES TYPES ICONOGRAPHIQUES[1]

Dans la séance du 8 octobre 1891, j'avais émis la réflexion que, des deux types de la Vierge les plus répandus dans nos églises, l'un — celui de la Vierge à silhouette pyramidale et à petits bras horizontaux — pourrait bien se rattacher à la représentation antique de Tanit-Astarté sous forme de cône ansé (fig. 51), alors que l'autre — celui de la Madone, debout ou assise, tenant dans les bras l'enfant Jésus — nous reporte aux images d'Isis avec Horus enfant.

A la séance suivante, M. Joseph Destrée a critiqué, fort courtoisement du reste, cette idée de chercher dans l'iconographie païenne des antécédents à certaines représentations de la Vierge chrétienne. Il estime que le type des vierges à l'enfant se relie généalogiquement aux peintures des catacombes et, quant aux vierges coniques, il en attribue l'origine à un caprice de la mode ; il ne veut voir dans la bizarrerie de leur silhouette que la crinoline du XVIe siècle. En tout cas, ajoute-t-il, il ne peut y avoir là de réminiscence païenne ; l'Eglise ne l'eût pas toléré.

Je me contenterai de répliquer à ce dernier argument, que M. Destrée peut avoir raison, en ce qui concerne l'Eglise du XIXe et même du XVIe siècle. Mais les emprunts auxquels j'ai fait allusion doivent dater d'une époque où la tradition iconographique n'était pas encore fixée — pour ne rien dire du dogme. — La transmission des anciens types s'est opérée dans les couches

1. Annales de la *Société d'archéologie de Bruxelles*, t. VIII, 1894.

profondes des populations converties, et, quand ils ont surgi en pleine lumière, l'Eglise n'avait plus de motif pour les proscrire, car il y avait longtemps qu'aux yeux des fidèles, ils représentaient exclusivement la Reine du ciel chrétien.

Il est très vrai que, dans notre pays, l'image de la vierge conique commença seulement à se répandre sous la domination

Fig. 51. — Symboles de Tanit-Astarté[1]

espagnole, et que la mode du temps y trouva son compte. Mais si cette mode explique la diffusion du type, elle n'en explique pas l'origine. Il existe entre la tête et la collerette d'une part, la robe de l'autre, une disproportion qui ne peut s'expliquer par le simple désir d'imposer à la Vierge le costume de l'époque. Il faut remarquer aussi que ce type nous est venu des pays méditerranéens, — surtout de l'Espagne, de la Sardaigne, de la Sicile, — là où le culte phénico-carthaginois de la Vierge céleste avait jeté ses racines les plus profondes et où ses simulacres coniques s'étaient le plus multipliés sur les monuments figurés[2] (fig. 51).

« Est-il vraisemblable, disait encore M. Destrée, qu'une tradi-

1. *a*) Sur une monnaie de Paphos; *b*) sur une monnaie de Carthage; *c*) sur des intailles de Sardaigne; *d*) sur un cachet phénicien; *e*) sur une stèle punique; *f*) sur un bandeau d'argent trouvé en Algérie; *g*) sur une stèle punique.

2. La priorité du rapprochement entre ce simulacre et les images triangulaires de la Vierge revient à un savant allemand, M. H. von Lomnitz dont malheureusement je ne connaissais pas l'ouvrage : *Solidarität des Madonna-und-Astarte Cultus*, quand j'ai publié dans la *Revue de l'Histoire des religions*, en 1889, mon essai sur *les symboles qui ont influencé la représentation figurée des pierres coniques chez les Sémites.*

tion négligée depuis plus de douze à quatorze siècles se fasse jour tout à coup et sans cause apparente? »

Quelques semaines plus tard, l'Académie française des inscriptions et belles-lettres recevait communication d'un mémoire sur les tatouages des Tunisiens modernes, dû aux observations d'un médecin militaire, M. le docteur Vercouvre. Ce n'est pas, je l'avoue, sans une certaine satisfaction, que j'y ai trouvé une confirmation assez inattendue de mes remarques sur l'importance et la vitalité du vieux simulacre de Tanit. M. Vercouvre l'a retrouvé parmi les tatouages dont les indigènes de la Tunisie se couvrent encore aujourd'hui les mains et la figure. C'est, dit-il, « une sorte de poupée vue de face et les bras étendus. » L'identité des deux symboles a été confirmée, dans une séance postérieure de l'Académie, par le savant bibliothécaire de l'Institut, M. Berger, dont la compétence en matière d'antiquités sémitiques est si universellement admise[1].

Ainsi, en Afrique, ce simulacre de la déesse carthaginoise a traversé intact non seulement le paganisme classique et le christianisme des Pères, mais encore toute la domination de l'Islam qui cependant frappe d'une proscription absolue les représentations figurées des êtres surhumains[2]. On fera peut-être observer, et à juste titre, qu'il doit sa durée à l'oubli de sa signification primitive. Mais c'est là précisément ce qui lui aura permis également de se maintenir chez les anciens sujets de Carthage, restés sous l'autorité du christianisme ; ceux-ci ont même eu l'avantage de pouvoir le maintenir dans leur culte officiel, en l'appliquant à la représentation de la nouvelle Reine des cieux.

Rien n'empêche d'admettre que cette application chrétienne du vieux symbole païen se soit faite de bonne heure parmi les populations du midi. Il est très vrai que je ne puis vous mettre sous les yeux aucun type intermédiaire. Mais il s'en faut que nous possédions toute la chaîne des représentations iconographiques qui ont traversé notre moyen âge. Quelques vierges des catacombes, représentées dans l'attitude de l'orante, offrent déjà

1. *Académie des inscriptions et belles-lettres.* Procès-verbaux des séances du 9 déc. 1892 et 27 avril 1893.

2. J'ai moi-même retrouvé ce symbole sur une amulette syrienne, de fabrication moderne, que j'ai reproduite dans ma *Migration des symboles*, p. 249.

une tendance à reproduire la silhouette des grandes déesses asiatiques. Des monuments figurés appartenant aux premiers siècles présentent l'image de la Vierge entre deux colombes. Or, c'est ainsi que nous apparaissent, le plus fréquemment, les simulacres de Tanit-Astarté (fig. 51 et 52). Souvent aussi ces derniers simulacres sont dessinés entre deux arbres. J'appellerai l'attention, à cet égard, sur un verre doré des catacombes qui reproduit la même disposition. La Vierge, ou du moins une jeune femme au-

Fig. 52. — Monnaie cypriote.
(Guignaut, *Religions de l'antiquité*, t. IV, pl. LIV, fig. 206.)

dessus de laquelle est inscrit le nom de *Maria*, s'y trouve représentée de face, en orante, les bras horizontaux. A ses côtés, deux arbres et, par-dessus ses épaules, deux fûts de colonne supportant chacune une colombe[1].

Ajoutez que le mouton, le serpent, le poisson et le lièvre — ainsi que le globe et le croissant — jouent un rôle dans l'iconographie des deux cultes, comme accessoires de l'image, bien qu'ils n'y soient pas toujours disposés de la même façon.

Enfin, nous avons la preuve que, tout au moins dans certaines représentations figurées du paganisme grec, on peut constater le passage du cône lithoïde à l'image conique d'une déesse[2]. Il n'y aurait donc dans ce phénomène de transmutation rien d'anormal, ni même d'inusité.

Je n'ai pas en ce moment l'intention de m'étendre sur l'histoire des images qui ont servi à représenter la mère de Jésus. Mais je voudrais dire quelques mots encore des conditions générales dans lesquelles les types iconographiques se transmettent d'un culte à un autre.

1. Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, pl. LXXVII, fig. 6.
2. Voyez une statuette d'Aphrodite en terre cuite reproduite par François Lenormant dans la *Gazette archéologique* de 1876, page 68.

Il n'y a rien de plus persistant que les formes extérieures du culte. Ernest Renan a écrit quelque part que l'homme a toujours prié dans les mêmes lieux. On pourrait presque ajouter qu'il a toujours prié devant les mêmes icônes, c'est-à-dire qu'il éprouve une tendance à toujours matérialiser sous les mêmes traits les objets successifs de sa vénération.

Les modifications des croyances religieuses n'agissent qu'à la longue sur les manifestations de l'art consacrées par le culte. Lorsqu'un peintre veut représenter des personnages ou des traditions qui n'ont pas encore reçu d'expression plastique, il sera naturellement enclin à traiter le sujet d'après les conventions de l'art contemporain. C'est ainsi que les chrétiens des catacombes n'éprouvèrent aucun scrupule à s'approprier certains thèmes de l'art mythologique[1]. Orphée, apprivoisant les animaux avec sa lyre, devint un symbole du Christ instruisant les hommes. Psyché resta une représentation figurée de l'âme humaine et Mercure criophore — lui-même originairement une simple représentation du prêtre ou du fidèle portant au sanctuaire l'agneau du sacrifice — fournit l'image si essentiellement chrétienne du Bon Pasteur. — Les premières descriptions du Père céleste comme un vieillard assis sur un fauteuil à haut dossier ont été sans doute inspirées par certaines statues du Jupiter gréco-latin ; peut-être même le prototype de ces représentations se trouve-t-il parmi les sculptures assyriennes de dieux assis, dans les bas-reliefs de Malthaï[2]. — Il n'est pas jusqu'à des figures aussi incontestablement païennes qu'Apollon et Diane qui ne se maintiennent sur des lampes chrétiennes, pour figurer le soleil et la lune, l'un sous les traits d'un adolescent à la tête radiée, l'autre sous ceux d'une jeune femme à la chevelure surmontée d'un croissant, au-dessus d'une scène figurant le Bon Pasteur entouré de ses brebis[3].

En faisant ces emprunts à l'art païen, les premiers artistes chrétiens n'avaient évidemment qu'une intention allégorique. Mais leur entourage pouvait s'y tromper, et leur successeurs s'y

1. Roller, *Les catacombes de Rome*, t. II, p. 371.
2. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'art dans l'antiquité*, t. II, fig. 313.
3 Lajard, *Culte de Cyprès*, dans les *Mém. de l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres*, t. XX, 2e part., pl. XX, fig. 1.

trompèrent certainement. Le procédé leur offrait, du reste, un double avantage, qu'ils le voulussent ou non : d'une part dérouter les soupçons de leurs persécuteurs, d'autre part reporter les hommages, dont les divinités païennes étaient l'objet, sur les personnages sacrés du nouveau culte avec lesquels ces divinités avaient le plus de rapports par la physionomie ou par les attributs.

Aux derniers temps du paganisme, on plaçait sur l'autel domestique l'image de certaines divinités populaires : Harpocrate, Sol, Isis, Sérapis, la Fortune, etc., ou même on portait cette image sur soi comme un talisman. Les chrétiens gardèrent l'usage, en substituant à ces figurines l'image du Christ, de la Vierge ou des principaux Apôtres. Un païen converti venait à mourir. Il avait gardé ses anciennes amulettes, par une de ces contradictions si fréquentes aux époques de transition religieuse. Ses enfants lui trouvaient sur la poitrine l'image de Jupiter, d'Isis ou de Mithra. Comment n'auraient-ils pas cru y reconnaître le portrait de saint Pierre, de Marie ou du Christ ?

La confusion dut aller en grandissant, à mesure que se perdit le souvenir des traditions classiques et que, d'autre part, le christianisme, en s'étendant dans les provinces, s'y trouva en contact avec l'iconographie populaire des paganismes locaux. Non seulement dans certaines régions de l'Occident, les «chapelles» étaient alors aussi fréquentes que de nos jours, mais encore on rencontrait partout de rustiques figurines suspendues aux arbres, aux carrefours, près des fontaines. — Où les pères avaient vu des dieux, les fils pouvaient bien voir des saints. On leur attribuait les mêmes légendes, on leur adressait les mêmes demandes, on leur présentait les mêmes offrandes. Il n'y avait que le nom de changé, et encore ! Beaucoup de ces figurines furent détruites. Mais, dans le nombre, il s'en rencontra qui survécurent, enfouies dans le sol ou dissimulées dans la profondeur des bois et qui, retrouvées ensuite, longtemps après que leur signification originaire se fût perdue, passèrent sans difficulté pour la représentation de quelque héros chrétien.

Il faut aussi tenir compte qu'une religion, surtout au moment où elle vient de triompher, doit souvent tolérer la vénération instinctive qui persiste à entourer les simulacres de cultes antérieurs. Grégoire le Grand a beau recommander aux missionnaires

anglo-saxons de détruire les idoles, tout en conservant les sanctuaires des païens pour y célébrer le culte du vrai Dieu, dans bien des cas, la pression populaire a dû être la plus forte et les antiques représentations de la piété locale reçurent simplement un nouveau nom qui justifiait la persistance de leur culte, tout comme les dolmens, les menhirs et peut-être les perrons reçurent une croix qui sanctifiait, par sa présence, les hommages originairement adressés à la pierre.

Un fait contemporain, rapporté par M. Ad. Leroy-Beaulieu dans ses belles études sur la Religion en Russie, montre bien comment les méprises de ce genre ont dû se produire chez nous, au commencement du moyen âge. Au couvent russe de Posolsk sur le lac Baïkal, on voit une ancienne idole bouriate en bois peint, qui, transformée en saint Nicolas, est, paraît-il, également populaire parmi les chrétiens et les païens[1]. Il est clair que cette adaptation du simulacre bouriate a eu pour auteurs, ou du moins pour complices, les moines russes qui devaient savoir à quoi s'en tenir sur l'authenticité de l'image. Mais que, au bout d'une génération ou deux, le paganisme disparaisse du canton : l'idole ne sera plus aux yeux de tous qu'une représentation authentique de saint Nicolas, et ce type aurait même chances de devenir définitif, si la physionomie du grand saint n'était depuis longtemps fixée dans l'imagerie byzantine. La laideur et la grossièreté de l'image n'y feraient pas obstacle, bien au contraire. « Chez les Russes, nous dit M. Leroy-Beaulieu, les icônes les plus vénérées sont d'ordinaire les plus anciennes et les plus noires, quelques-unes passent pour achéroporèdes, pour n'avoir pas été faites de main d'homme[2]. » Il y a plus de quinze siècles, Porphyre faisait la même remarque à propos du paganisme grec, où les simulacres les plus vénérés étaient, à l'entendre, moins les chefs-d'œuvre de l'art religieux que les idoles les plus grossières et les plus informes, les vieux *xoana* de la Grèce primitive ; quelques-unes passaient même pour être tombées du ciel[3].

Un ancien résident de l'Inde anglaise, M. Charles F. Oldham,

1. *La Religion dans l'Empire des Tzars*. Paris, 1889, p. 113.
2. *La Religion dans l'Empire des Tzars*, p. 115.
3. *De Abstinentia*, t. II, p. 13.

explique de la même façon comment les dieux de l'orthodoxie hindoue tendent à remplacer parmi les populations de l'Himalaya les divinités des vieux cultes locaux. « En plus d'une occasion, dit-il, j'ai entendu des ascètes civaïtes assurer aux habitants d'un village que leur *Deota* (c'est-à-dire l'idole locale) était identique à Çiva ou à quelque autre divinité. Les indigènes sont souvent flattés d'apprendre que leur dieu est aussi célèbre, et ils se laissent persuader d'adopter la nouvelle dénomination[1]. »

C'est peut-être de la sorte que peut le mieux s'expliquer la présence, dans l'iconographie officielle du christianisme, de certains thèmes qui auraient dû disparaître avec la foi aux mythes et aux légendes du paganisme. Ainsi Horus hiéracocéphale frappant le crocodile de sa lance a fourni, comme l'a si bien montré M. Clermont-Ganneau, le type de saint Georges transperçant le dragon[2]. On m'a assuré que dans l'église de Xanthen, on voit une représentation analogue de saint Victor, laquelle se rattache incontestablement à la tradition de la lutte entre Siegfried et le dragon Fafnir.

J'ai eu l'occasion d'exposer au dernier Congrès archéologique de Bruxelles, comment une des sculptures les plus anciennes de l'église Sainte-Gertrude, à Nivelles, représentant Samson terrassant le lion, avait dû être directement inspirée par la scène antique si souvent reproduite, de Mithra immolant le taureau[3]. A cet égard, nos confrères de la Société d'archéologie de Nivelles n'auraient pu se placer sous un meilleur patronage, quand ils ont gravé, en tête de leurs diplômes, une reproduction de ce bas-relief que M. Alvin a proclamé « peut-être le plus ancien morceau de sculpture encore en place dans notre pays[4] » (fig. 53).

1. *Native Faiths in the Himalaya* dans la *Contemporary Review* de mars 1885.
2. *Horus et saint Georges* dans la *Revue archéologique* de 1873, fig. 13.
3. *Compte rendu du Congrès archéologique et historique de Bruxelles.* Bruxelles, 1892, p. 354.
4. A l'appui de l'hypothèse que l'auteur de cette sculpture se serait inspiré de quelque bas-relief antique, il convient de signaler parmi les rinceaux qui décorent les montants du linteau la représentation fort élégante d'un centaure. Ce motif a été reproduit naguère par M. J. Destrée dans ses *Etudes sur la sculpture brabançonne au moyen âge,* fig. 3 (voy. *Annales de la Soc. d'arch. de Bruxelles,* t. VIII, 1re livraison). Au cours de la même étude, M. Destrée cite ce passage caractéristique de M. le chanoine Reussens : « Dans toutes les contrées où des monuments existaient au moment de la formation du style roman, leur présence

La scène favorite des mystères mithraïques a encore reçu d'autres applications dans l'art chrétien. M. Roller en signale une sur un bas-relief du IIIe ou du IVe siècle. Le Christ y est représenté sous les traits d'Orphée jouant de la lyre, coiffé comme Mithra d'un bonnet phrygien, la jambe droite reposant sur le corps d'un agneau qui tourne la tête vers le musicien ce qui est

Fig. 53. — Bas-relief de Ste Gertrude, à Nivelles.

Fig. 54. — Bas-relief mithraïque du Louvre.

exactement, comme l'a remarqué M. Roller lui-même, l'allure du taureau immolé par Mithra[1].

En quoi serait-il inadmissible qu'un artiste du moyen âge se serait inspiré, pour représenter Samson, d'un bas-relief mithriaque encore debout dans la localité ou observé ailleurs? Il existe, à la cathédrale de Strasbourg, une statue qui représente un personnage vêtu d'une peau de lion et tenant à la main une massue. Longtemps les archéologues crurent y voir une statue antique qui aurait trouvé place dans l'église. M. Albert Dumont a montré que c'était une œuvre du moyen âge, probablement inspirée par des images de l'Hercule gallo-romain, analogues aux statuettes en bronze qu'on a déterrées en grand nombre, à diverses époques, dans les environs de Strasbourg[2].

M. Gaidoz, dont les ingénieuses et patientes recherches ont abouti à de si curieuses constatations dans la question qui nous occupe, a cité toute une série de pierres gravées où les chrétiens

a exercé une grande influence sur la décoration des édifices. Les sculpteurs des XIe et XIIe siècles, novices dans leur art, s'inspiraient, pour ainsi dire instinctivement, des modèles qu'ils avaient sous les yeux. Au contraire, dans les endroits où les monuments faisaient défaut, ils s'efforçaient souvent d'imiter, dans la sculpture monumentale, les types variés apportés de l'Orient. »

1. Roller, *Catacombes*, t. II, planche IV, n° 1.
2. *Revue archéologique*, 1870-71, t. XXII, p. 246.

du moyen âge ont cru trouver une reproduction de scènes tirées de leurs propres traditions[1]. Un des plus célèbres est le camée conservé dans le trésor de la cathédrale de Chartres. C'est un Jupiter dont on avait fait un saint Jean à cause de l'aigle. La présence du même oiseau de proie sur une pierre conservée dans le trésor de saint Evre à Toul, représentant l'apothéose de Germanicus, fit également croire à un saint Jean enlevé par l'aigle, et couronné au ciel ; — alors qu'une apothéose d'Auguste, sur un camée de la Sainte-Chapelle à Paris, était prise pour l'entrée triomphale de Joseph en Egypte.

Dans une autre livraison du même recueil, M. Gaidoz a montré comment le type populaire du « diable d'argent » — un personnage ailé et cornu qui tient en main un sac d'où s'échappent des écus — procède directement de l'image de Mercure, dieu du commerce et de la richesse[2]. Dans certaines représentations de ce type, les ailes sont disposées derrière la tête, notamment sur un jeton de société trouvé à Courtrai et décrit par M. Piot dans le t. II (2e série) de la *Revue belge de numismatique*. Dans d'autres, les ailes sont attachées au talon, par exemple, sur un vitrail de la cathédrale de Bourges, où l'on voit un diable, muni de ces appendices, qui conduit au bout d'une chaîne un troupeau d'âmes pécheresses. Il est impossible de douter qu'il n'y ait là une réminiscence de quelque Hermès psychopompe.

L'illusion était d'autant plus facile que, même dans l'iconographie païenne, le caducée, comme je l'ai montré ailleurs, prend quelquefois les allures d'une fourche[3].

Il n'est pas toujours aisé de distinguer si l'adaptation a été consciente ou non. Il existe, dans le cabinet des Antiques, à la Bibliothèque nationale de Paris, un camée qui représentait originairement la dispute de Poseidon et d'Athéné, sous le figuier sacré au pied duquel s'enroule le serpent Erichtonios[4]. Un homme et une femme, debout près d'un arbre où s'enroule un serpent, ce thème devait inévitablement faire songer à la Tentation de la

1. *Mélusine*, livraison de novembre-décembre 1892, p. 130-131.
2. *Le grand Diable d'argent, patron de la finance* dans *Mélusine* de mai-juin 1893.
3. *Migration des symboles*. Paris, 1891, p. 180 et suiv.
4. E. Babelon, *Le cabinet des antiques à la Bibliothèque nationale*. Paris, 1888, p. 59.

Genèse, d'autant plus que cette scène a toujours été représentée de la sorte depuis l'époque des catacombes. Ici, toutefois, on a voulu accentuer la ressemblance par une série de retouches qui

Fig. 55. — Camée de la Bibliothèque nationale.

constituent un vrai démarquage. L'olivier a été changé en pommier; le trident de Neptune et la lance de Minerve ont été grattés avec une égale impartialité. On a même essayé de transformer en une coiffure quelconque le casque, à la vérité assez déplacé sur la tête de notre première mère. Enfin, pour que nul n'en ignore, on a gravé autour de l'image, en caractères hébraïques, le 6e verset du chapitre III de la Genèse : « La femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger, agréable à la vue et désirable. » — M. Babelon attribue ces retouches à un artiste de la Renaissance; elles dénotent, en effet, que l'esprit critique s'est éveillé et qu'il s'agit d'en rencontrer les objections, dût-on même, pour y arriver, mutiler un chef-d'œuvre de l'art antique.

D'autre part, voici un exemple non moins curieux, où l'interprétation du sujet païen par un archéologue chrétien nous offre un vrai cas de mythologie iconographique. En feuilletant le *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, si justement estimé, de M. l'abbé Martigny, j'ai été assez surpris de trouver, en regard du mot *Pêcheur*, une reproduction (probablement empruntée à un cylindre chaldéen) d'un type que les publications archéologiques ont vulgarisé dans ces dernières années, le Dieu-poisson, l'Oannès de Bérose, le Dagan des inscriptions cunéiformes. C'est un personnage humain qui, revêtu d'une peau de poisson, tient une corbeille d'une main et lève l'autre comme pour commander l'attention. Or, non seulement M. Martigny croit trouver ici une image chrétienne, mais encore il reproduit, — il est vrai, sans s'en porter garant, — le commentaire de Polidori, tendant à y voir une représentation du Christ « de qui l'on peut dire qu'il fut « poisson par l'adoption de notre humanité, qu'il fut pêcheur par « la vertu de sa parole et qu'il donna à d'autres la mission de « pêcheur, ce que semble indiquer le geste de la main levée en « signe de commandement[1]. »

Si un érudit des plus distingués et, à sa suite, un des archéologues les plus compétents de notre époque en matière d'antiquités chrétiennes peuvent se laisser entraîner à prendre pour un symbole chrétien une des représentations figurées les plus répandues de l'imagerie chaldéo-assyrienne, combien de pareilles méprises ont dû être plus nombreuses et plus conséquentes, pendant les quinze premiers siècles du christianisme, chez des fidèles qui ne possédaient ni l'esprit critique, ni les données archéologiques de notre temps !

La tâche est à peine commencée de faire, dans l'iconographie si riche de nos traditions populaires, la part respective de la culture chrétienne et des religions antérieures. Il y a là une œuvre qui dépasse certainement les forces d'un homme ; elle ne peut être poursuivie que par l'accumulation des monographies spéciales embrassant chacune toute une série d'images. Sous ce rapport, l'œuvre à entreprendre rentre, tant par la nature de ses procédés que de ses matériaux, dans le domaine du folk-lore qui

1. Martigny, *Dictionnaire des Antiquités chrétiennes*, p. 519.

a pris récemment un si brillant essor. L'essentiel c'est de n'apporter dans les recherches de cette espèce d'autre préoccupation que l'esprit scientifique et de n'y poursuivre que la recherche impartiale de la vérité.

C'est sans doute un sujet délicat, car il se rattache aussi à l'histoire des religions. Mais qu'il me soit permis de rappeler ici ces paroles que M. Max Müller adressait à quelques-uns de ses détracteurs dans ses récentes conférences à Glasgow sur l'histoire de la religion : « Quand nous trouvons également dans d'autres religions des doctrines que nous croyions la propriété exclusive du christianisme, celui-ci en est-il diminué, et la vérité de ces doctrines serait-elle moindre, parce qu'elles ont été proclamées par d'autres Maîtres[1] ? » — Si cette réflexion s'applique aux croyances, elle s'appliquera d'autant plus aux représentations plastiques, où nous ne devrions jamais voir que la forme extérieure et inadéquate de la pensée, — quelque préférence instinctive que chacun ait le droit de conserver pour les symboles de sa tradition et de son milieu.

1. *The Gifford Lectures of* 1892. *Theosophy*. Londres, 1893, p. 9.

VII

LA DERNIÈRE FLORAISON DU PAGANISME ANTIQUE[1]

Les derniers siècles du paganisme offrent une des études les plus captivantes de l'histoire, non seulement parce qu'on y assiste au développement de la société chrétienne, mais encore parce qu'on y retrouve plus ou moins les conditions religieuses et même sociales de notre âge. Aussi avons-nous lu avec un vif intérêt l'ouvrage plein d'aperçus profonds et suggestifs que vient de publier, sur la religion à Rome sous les Sévères[2], un écrivain depuis longtemps familiarisé avec les phénomènes religieux de cette époque par ses études sur le Logos dans l'école d'Alexandrie et chez les premiers chrétiens, — M. Jean Réville.

Il existe sans doute d'importantes monographies consacrées soit aux principaux personnages historiques, soit à certains phénomènes religieux ou philosophiques, du siècle des Sévères. — Mais, ainsi que le fait observer M. J. Réville dans sa préface, la plupart des descriptions d'ensemble relatives aux croyances et aux mœurs de la société romaine s'arrêtent presque toujours à la période des Antonins, qui caractérise la fin de la grandeur romaine, ou à l'époque de Constantin, qui marque l'avènement officiel du christianisme. L'intervalle — en mettant à part les travaux de M. Renan — n'est guère rempli que par les historiens de l'Eglise.

Cependant, le christianisme n'est pas seul à occuper la scène, de Marc-Aurèle à Constantin ; il y a le « syncrétisme », qui, un moment, lui disputa l'empire des âmes et qui, par l'importance

1. *Revue de Belgique*, 15 août 1886.
2. *La religion à Rome sous les Sévères*, par Jean Réville ; 1 vol. de 302 pages. Paris, Ernest Leroux, 1886.

de son rôle, comme par l'élévation de ses tendances, mérite mieux que d'être laissé à l'arrière-plan pour servir en quelque sorte de repoussoir à l'histoire de l'Eglise naissante. Il est, du reste, impossible, comme le fait remarquer M. Réville, d'expliquer d'une façon satisfaisante l'avènement de la religion du Christ, si l'on ne fait intervenir l'action antérieure des idées syncrétistes qui lui avaient préparé le terrain au sein même du paganisme.

I

L'œuvre de M. Réville est conçue sur un plan des plus simples et des plus heureux, qui, sans rien sacrifier de l'enchaînement historique, conserve tout l'attrait et le mouvement de ce véritable drame religieux et social. L'auteur, en effet, nous y décrit tour à tour :

1° *Les personnages*. Ce sont les nombreux cultes qui se disputaient la faveur du public. D'abord les vieux dieux de la Grèce et de Rome, encore au premier plan de la religion officielle, mais un peu abandonnés par la ferveur populaire, à l'exception des Lares et Pénates, qui présidaient toujours aux cérémonies du foyer domestique ; puis un culte que l'auteur regarde comme la vraie religion nationale de l'empire, superposée à tous les cultes régionaux : le culte de l'empereur, ou plutôt du génie de l'empereur, conçu comme le représentant ou la personnification des bienfaits que l'administration impériale assurait au genre humain ; ensuite la vénération des génies et des démons en général, qui offraient aux spéculations de la théosophie l'intermédiaire tant cherché entre les hommes et la Divinité ; enfin les cultes orientaux, dont l'importance avait toujours été en grandissant depuis la chute de la république. On y remarque tour à tour des divinités alexandrines : Isis, qui personnifiait l'élément féminin dans la nature, et Sérapis, devenu un dieu solaire ; des divinités phrygiennes : la Cybèle du Mont Ida, dont le culte avait déjà été officiellement introduit à Rome sous la république, et Attis, présenté, lui aussi, comme un dieu solaire ; des divinités syro-phéniciennes : les Baals, parfois déguisés sous le nom de quelque Jupiter oriental, et les Astartés, avec leur double caractère de

déesses, tantôt fécondes et voluptueuses comme Vénus, tantôt sévères et belliqueuses comme Minerve; des divinités persanes, telles qu'Anahita, la déesse des eaux célestes, dont le culte a laissé des traces jusque dans nos pays, et surtout Mithra, l'antique dieu aryen de la lumière solaire, qui, par ses symboles de rénovation et ses promesses d'immortalité, disputa un moment au Christ l'héritage du paganisme; — sans compter les innombrables sectes philosophiques dont les spéculations agissaient comme un levain parmi tous ces éléments de fermentation religieuse.

2° *La scène*, ou plutôt le *milieu* offert par cette société en voie de transition, « qui n'est plus la pure civilisation gréco-romaine et qui n'est pas encore le triomphe du christianisme. » Le caractère dominant de l'époque, c'est le cosmopolitisme. Jusqu'ici, Rome n'avait fait que se fortifier en s'ouvrant à l'élite des provinciaux. Désormais, elle n'a plus assez de vie pour s'assimiler les éléments étrangers qui s'y infiltrent par toutes les fissures. C'en est fait de l'aristocratie sénatoriale, qui représentait le dernier appui du passé. Il ne reste que l'empereur au-dessus d'une foule sans droits politiques, et l'empereur lui-même n'est plus que la créature des prétoriens, — un soldat heureux. — La force, du reste, était seule capable de maintenir l'ordre et l'unité, d'assurer la marche de l'administration et de protéger les frontières. Non seulement ce gouvernement assura, sous les Sévères, la paix et le bien-être matériel, mais encore il favorisa le remarquable développement de ce droit humanitaire qui est resté la gloire de l'ancienne Rome et son legs le plus précieux aux sociétés suivantes.

En même temps, bien que l'inspiration et l'originalité commençassent à dépérir dans les lettres et les arts, l'enseignement littéraire prenait une extension sans précédents et on voyait se développer, au profit des classes inférieures, des institutions toutes nouvelles de prévoyance et de charité. Mais, d'autre part, l'esprit public avait disparu avec le sentiment de la patrie et de la liberté; les anciennes mœurs s'évanouissaient avec les vieilles traditions; la soif des jouissances matérielles promenait la corruption du centre aux extrémités du corps social. Les étrangers apportaient, dans la capitale de l'empire, leurs croyances et leurs

usages ; de là un formidable choc de doctrines, de pratiques et de tendances qui achevait de submerger ce qui restait du monde ancien. Le stoïcisme lui-même n'avait pas survécu à Marc-Aurèle.

Quelles étaient alors les principales tendances intellectuelles et morales dont devait nécessairement s'inspirer toute tentative sérieuse de rénover les croyances ? C'étaient — en dehors de la renaissance même du sentiment religieux si marquée au IIIe siècle — le besoin de salut et le sentiment de l'impuissance à l'obtenir par soi-même ; les préoccupations grandissantes de la vie future ; un idéal nouveau de sainteté préparant les voies à l'ascétisme ; la soif de pardon, d'expiation et de purification, en même temps que de perfectionnement moral ; la recherche de l'édification ; l'aspiration au monothéisme et à l'universalisme religieux ; enfin la passion de l'inconnu se traduisant par la popularité des mystères qui prenaient une place de plus en plus prépondérante dans les cultes du temps.

3° *L'action*, c'est-à-dire les résultats du rapprochement entre les éléments en présence, le travail de groupement qui s'opéra dans ce milieu en ébullition, enfin les principaux courants qui, par leurs compétitions ou leurs alliances souvent inconscientes, préparèrent ou précipitèrent le dénouement.

Le caractère le plus saillant de la religion à cette époque, c'est, comme dit très bien M. Réville, le *syncrétisme*, et, de fait, son livre aurait pu aussi bien s'appeler : l'histoire du syncrétisme religieux dans l'empire romain. Par syncrétisme, il faut entendre ici la doctrine que toutes les religions renferment une parcelle de vérité et que la vraie religion consiste dans la réunion ou plutôt dans la fusion de ces parcelles. Cette doctrine semble le point culminant du polythéisme ; du moins, nous la retrouvons également dans l'Egypte ancienne et dans l'Inde contemporaine ; on n'en pourrait imaginer de plus favorable à l'universalisme religieux et à la tolérance générale.

Il ne faut jamais perdre de vue que, dans le polythéisme, chaque peuple croit à la réalité des dieux adorés par ses voisins et même par ses ennemis. Lors donc qu'il en vient à étudier ces divinités étrangères et qu'il retrouve chez elles les mêmes attributs, il se demande naturellement si ce ne sont pas les mêmes dieux, connus sous d'autres noms. C'est un rapprochement de ce

genre qui s'opéra entre les dieux de la Grèce, de Rome, de l'Egypte et de l'Orient grécisé. D'autre part, les dieux, ainsi mis en rapport, continuaient à se voir attribuer une existence réelle, et la tendance générale était même de multiplier indéfiniment le nombre des divinités en les revêtant d'attributs de plus en plus identiques. « On continue à les distinguer, remarque l'auteur, et cependant on les confond. Ils ont chacun leurs traditions, leur histoire, leurs origines propres, leur culte, leurs prêtres, leurs temples, et néanmoins ils se substituent si facilement les uns aux autres dans l'esprit des fidèles, qu'ils semblent ne plus être que des masques divers sous lesquels se cache une seule et même divinité. En un seul dieu, le païen en adore plusieurs : chaque dieu est pour lui comme une expression particulière du divin ; en adorant ce dieu, il adore le *divin*, de même que son voisin en rendant un culte à un autre dieu.... Où nous disons aujourd'hui : « Au dieu souverain qui règne dans les cieux, qui répand la lumière et qui distribue la sagesse, au Dieu qui dispense la guerre et la paix, » le païen syncrétiste disait : « A Jupiter Optimus Maximus, à Junon, à Apollon (ou à Sol), à Minerve, à Mars, à Pax. »

De là aussi une tendance à regarder et à traiter comme Dieu suprême chacune des divinités auxquelles on s'adressait tour à tour ; état d'esprit que nous retrouvons également dans l'Inde, pendant la période védique, et pour lequel M. Max Müller a forgé le mot d'*hénothéisme*. Il n'est pas, du reste, jusqu'à l'invocation essentiellement syncrétiste de certains hymnes védiques *viçve dêvas :* « A tous les dieux, » qui ne se retrouve dans certaines inscriptions adressées *omnibus Deis, Deabusque*. — Invoquer en bloc tous les dieux et même toutes les déesses, c'est presque invoquer Dieu ; c'est à coup sûr invoquer le *divin*.

A côté de ce syncrétisme populaire, il s'en trouvait un autre, plus raffiné, qui devait son origine au progrès de la culture philosophique. La cause de l'unité divine était désormais une bataille gagnée dans la philosophie. Mais que devenaient, dans cette conception, les vieux dieux de la foule? Deux solutions étaient possibles, également respectueuses des anciennes formes. On pouvait regarder les divinités traditionnelles comme des êtres intermédiaires entre l'homme et l'Etre suprême. C'est la doctrine qui

prévalut chez les néo-platoniciens et qui, se simplifiant au contact du judaïsme alexandrin, pénétra dans le christianisme, dont elle contribua fortement à modifier la forme. Mais on pouvait aussi tenir simplement les objets de l'adoration populaire pour les noms ou les symboles de l'Etre absolu et inconnaissable. Cette théorie, déjà esquissée par Plutarque, trouva peut-être son expression la plus avancée dans Maxime de Tyr. A entendre ce philosophe, nous sommes incapables de saisir l'essence de l'Etre suprême, qui est le père de toutes choses, supérieur au temps et à la nature, être inaccessible, auquel l'homme ne peut même pas donner un nom adéquat. Aussi appelons-nous à notre aide, pour nous le représenter, les noms des divinités, les êtres vivants, les représentations symboliques, les éléments de la nature ; essayant, en un mot, de suppléer à notre impuissance, en le nommant d'après tout ce que nous connaissons ou imaginons de beau.

N'est-il pas étrange de voir ainsi, il y a seize siècles, Maxime de Tyr atteindre, par la seule force du raisonnement philosophique, aux conclusions que M. Herbert Spencer vient de formuler comme le dernier mot de la science contemporaine, — c'est-à-dire la double affirmation qu'il existe une « Energie infinie et éternelle d'où procèdent toutes choses, » et que nous sommes impuissants à définir, sauf par des symboles, cette réalité incognoscible[1] ? — Telle est la « vérité suprême » qui, pour le chef de l'école évolutionniste comme pour le néo-pythagoricien du IIIe siècle, légitimera toujours l'existence de la religion, avec cette seule restriction du grand philosophe anglais, que « les symboles ne doivent pas être tenus pour ressemblant à ce dont ils tiennent la place. »

Malheureusement, le syncrétisme païen allait trop loin quand il prétendait établir la vérité absolue de toutes les religions, en leur prêtant indistinctement, avec l'assistance facile de la méthode allégorique, des dogmes et des enseignements qui n'avaient rien de commun avec le sens réel de leurs traditions ou de leurs pratiques. D'autre part, il ne put empêcher ses représentants même les plus distingués de verser plus ou moins dans les superstitions populaires, que favorisait d'ailleurs, sa conception d'êtres intermédiaires entre l'homme et la divinité.

1. H. Spencer, *First principles*, chap. v ; *Ecclesiastical Institutions*, chap. xvi.

II

Les tendances à la fois religieuses et politiques que nous venons d'esquisser se traduisirent, au IIIe siècle, par des tentatives de réforme que, pour la première fois, nous trouvons ici nettement distinguées et mises en lumière. Ce furent surtout, au dire de M. Réville :

La réforme néo-pythagoricienne dont Apollonius de Tyane est le héros et qui a pour organe l'entourage de Julia Domna, femme de Septime Sévère ;

La substitution pure et simple d'un culte oriental à l'ancienne religion gréco-romaine, sous les auspices de l'empereur Elagabal et de sa mère Julia Soæmias;

Enfin, le véritable syncrétisme aboutissant à une panthéolâtrie et au culte des saints du paganisme, avec Alexandre Sévère et sa mère Julia Mamæa.

Ces trois Julies appartenaient à la famille gréco-syrienne de Julius Agrippa. Etrange lignée où les femmes, comme le dit M. Réville, suppléant par le charme de leur nature et la souplesse de leur intelligence à la médiocrité quelque peu banale des hommes, dirigèrent pendant une quinzaine d'années le monde civilisé, non seulement au point de vue religieux, mais encore sous le rapport politique; — d'abord Julia Domna, la femme d'Alexandre Sévère ; puis sa sœur Julia Mæsa et enfin les deux filles de cette dernière, Julia Soæmias et Julia Mamæa, qui furent toutes mères d'empereur.

L'heure était, du reste, propice à l'influence féminine : « Jamais peut-être, dit l'auteur, si nous en exceptons l'Amérique contemporaine, les femmes de la haute société n'ont été plus libres en fait, sinon en droit, et n'ont fait preuve d'une culture plus étendue que sous l'empire romain. Elles avaient la libre disposition de leur propre fortune, le droit de former des associations, une grande indépendance dans la vie sociale; elles ne craignaient pas de s'occuper d'art, de littérature, parfois même de philosophie; elles jouissaient d'une liberté religieuse étendue et en profitaient pour exercer une active propagande en faveur

de leurs cultes préférés. Et si la liberté avait dégénéré en licence chez un grand nombre d'entre elles, il ne manquait cependant pas dans cette société romaine, trop décriée par ses propres censeurs comme par ses adversaires chrétiens, de bonnes et nobles femmes, qui joignaient aux vertus domestiques d'autrefois un esprit plus cultivé et des goûts moins terre à terre. »

Julia Domna, dont la vertu a trouvé dans M. Réville un défenseur convaincu, n'occupa ouvertement le pouvoir ni pendant le règne de son mari, ni pendant celui de son fils, mais elle n'en exerça pas moins une influence considérable et généralement bienfaisante, même sous ce fou couronné qui portait le nom de Caracalla. Elle avait organisé autour d'elle une petite cour ou plutôt un véritable « salon, » où se réunissait tout ce qu'il y avait alors de distingué dans la politique, la jurisprudence, les lettres, les arts et la philosophie, sans distinction d'école ni de race. De ce cénacle, où dominait le néo-pythagorisme, sortit un roman qui faillit donner au monde une religion nouvelle : *La vie d'Apollonius*, par Philostrate de Samos.

Tout ce qu'on sait de positif sur cet Apollonius de Tyane, qu'on a surnommé un « Christ païen, » c'est qu'un philosophe pythagoricien de ce nom semble avoir réellement vu le jour à Tyane en Cappadoce, au Ier siècle de notre ère, et qu'il exerça une influence notable sur la foule par ses actions merveilleuses comme par son enseignement élevé. Il est même vraisemblable qu'il voyagea en Orient ; qu'il composa plusieurs ouvrages, entre autres une *Vie de Pythagore*, un traité sur les sacrifices et un autre sur les prédictions astrologiques, des épîtres et un Testament ; qu'il se consacra à l'évangélisation de ses contemporains et qu'il se trouva exposé aux tracasseries de Domitien. Un de ses disciples, nommé Damis le Ninivite, avait consigné les souvenirs que lui avaient laissés les voyages et les enseignements du maître dans un livre perdu aujourd'hui, comme, d'ailleurs, tous les traités d'Apollonius lui-même. Cette *biographie*, de forme assez simple et peu littéraire, étant tombée entre les mains de Julia Domna, celle-ci chargea le le meilleur conteur de son entourage, Philostrate, de refaire le travail, en s'aidant de tous les documents, voire de toutes les traditions qu'il pourrait recueillir sur le réformateur de Tyane.

L'ouvrage de Philostrate n'a qu'une autorité médiocre au point

de vue historique, mais, en dehors de sa valeur littéraire, il est surtout intéressant en ce qu'il reflète les idées favorites du syncrétisme dominant et en ce qu'il joua un rôle considérable dans le mouvement religieux de l'époque. Il nous est impossible de résumer les détails de ce véritable *évangile*. Nous devons nous contenter de renvoyer le lecteur, pour tout ce qui concerne les aventures et les miracles d'Apollonius, aux ouvrages spéciaux ou au résumé qu'en donne M. Réville lui-même. Ce qui nous importe surtout, c'est — à côté de cette partie merveilleuse, qui répondait aux croyances et aux aspirations superstitieuses des esprits même les plus avancés de l'époque — le côté spirituel et moral qui résumait les tendances nouvelles du sentiment religieux et qui fait d'Apollonius, tel qu'il nous apparaît à travers l'œuvre de Philostrate, « l'incarnation du paganisme réformé, avec toutes ses grandeurs, mais aussi avec toutes ses faiblesses. »

Apollonius n'est ni un magicien ni un dieu; il le déclare lui-même; c'est simplement un « homme divin » c'est-à-dire, tellement pénétré de la nature divine qu'il possède des facultés en quelque sorte surhumaines. Il proclame l'existence d'un Dieu suprême, source de tout bien et de toute sagesse ; cependant, ce n'est pas lui qui engagera les diverses cités à changer leur culte traditionnel; il s'efforce, au contraire, de rétablir dans leur pureté primitive les pratiques religieuses abandonnées ou dégénérées. Ces rites ont, du reste, été établis par les dieux eux-mêmes, que la Divinité supérieure a préposés, comme autant de ministres, au gouvernement des divers départements de son empire. Il semble, en réalité, qu'Apollonius ne se soit guère complu aux longues dissertations métaphysiques. Ce qu'il se propose surtout, c'est d'instruire, d'édifier et de réformer les hommes : « Restaurer les temples, dit M. Réville, redresser les torts, réformer les pratiques superstitieuses ou impures, combattre le charlatanisme religieux, dévoiler les iniquités et défendre la justice, guérir les plaies morales de l'individu ou de la société et surtout amener les âmes à l'état de pureté, voilà la sainte tâche à laquelle il s'est consacré. » Sa morale ne reste pas dans le domaine de la théorie pure, mais elle est essentiellement pratique et humanitaire.

Par certains de ses éléments spirituels, peut-être plus encore que par les rapprochements de faits, la *Vie d'Apollonius* rappelle

suffisamment les Evangiles pour qu'on ait voulu y voir un pastiche païen, destiné à combattre les chrétiens avec leurs propres armes. M. J. Réville repousse cette opinion; pour lui, et nous croyons qu'il est dans le vrai, la *Vie d'Apollonius* et les Evangiles sont des produits parallèles de tendances religieuses analogues : « En présentant à leurs contemporains la figure idéalisée de « l'homme divin, » les syncrétistes de la cour de Julia Domna obéirent, probablement sans le savoir et sans le vouloir, aux mêmes tendances qui amenaient des milliers de fidèles aux pieds de Jésus glorifié. Il leur fallait un héros de la religion morale, dont la grandeur consistât en élévation de sentiments, en pureté de vie et en dévouement à l'humanité, plutôt qu'en exploits mythologiques. Il leur fallait un sage qui non seulement eût enseigné la vérité religieuse, mais encore qui en eût été lui-même la réalisation vivante. Il leur fallait un apôtre de ce paganisme réformé qu'ils cherchaient à propager; un héros humanitaire qui dépensât généreusement à tous les hommes de bonne volonté les moyens de salut réservés au cercle restreint des initiés de certains mystères. »

Cependant, dans cette compétition, ce fut le christianisme qui triompha. L'Apollonius de Philostrate ne tarda pas à jouir d'une vénération universelle; on lui éleva partout des statues, et pendant longtemps les païens l'opposèrent aux chrétiens comme un être bien supérieur au Jésus de Nazareth. Mais ses liens avec les vieux cultes étaient trop étroits pour que la réforme poursuivie en son nom ne fût pas définitivement enveloppée dans la chute du paganisme.

III

On ne peut se défendre d'une certaine surprise quand on voit M. Réville placer, à côté de la tentative précédente, celle d'Elagabal pour établir à Rome la prédominance d'un dieu syrien. Sans doute, le soin que le prêtre d'Emèse, devenu empereur grâce aux intrigues de sa mère et de son aïeule, mit à réunir autour de son idole les symboles et les emblèmes des autres divinités, prouve qu'il voulait, lui aussi, subordonner toutes les religions au culte de son Baal, et, jusqu'à un certain point, M. Réville est fondé à

dire que, là où les réformateurs néo-pythagoriciens avaient voulu réaliser l'unité religieuse en formant une fédération de tous les cultes autour d'un drapeau commun, Elagabal poursuivit le même but en établissant, au profit de son dieu, une monarchie à l'orientale. — Il n'en est pas moins vrai que ce « premier triomphe d'un dieu jaloux dans le monde occidental » est moins un cas de syncrétisme que de pure monolâtrie ; l'établissement même de ce culte fut dû à un accident politique plutôt qu'à un phénomène normal de l'évolution religieuse, et son succès passager ne démontre que la platitude du Sénat, ainsi que les vices de l'organisation impériale.

Mais nous avons hâte d'en venir à la troisième tentative décrite par M. Réville, celle d'Alexandre Sévère. Ce prince, qui eut un règne trop court pour le bonheur de l'empire, avait été élevé par sa mère, Julia Mamæa, dans des dispositions religieuses et morales qui en firent le représentant le plus élevé du syncrétisme gréco-romain. Il montra qu'on peut être religieux et même mystique sans appartenir à aucun culte déterminé. Tout le monde a entendu parler de l'oratoire qu'il se fit construire pour y placer côte à côte Apollonius de Tyane, Jésus, Abraham, Orphée, Alexandre le Grand, devançant ainsi de seize siècles le culte des héros de l'humanité, esquissé par Comte et réalisé par certains disciples du philosophe français. Mais, en même temps, Alexandre Sévère pratiquait tous les cultes populaires, participant indifféremment aux cérémonies en l'honneur de Jupiter, du Soleil, de Sérapis, de Baal et de la Mère des dieux ; on raconte même que non content d'accorder liberté et protection aux chrétiens comme aux juifs, il songea un instant à construire un temple au Christ. Pour retrouver une pareille largeur d'idées sur le trône, il faut descendre jusqu'au XVIe siècle de l'Inde, où l'empereur Akbar s'efforça de concilier, dans le culte d'un Dieu unique, les cultes des musulmans, des chrétiens, des juifs, des Hindous et des Parsis.

C'est le sort, semble-t-il, de ces éclectismes individuels que, plus ils sont le fruit d'un choix raisonné, moins ils ont de chances pour s'imposer au sentiment religieux des foules. Le paganisme, d'ailleurs, avait besoin d'une plus grande concentration pour se défendre contre le christianisme, et celui-ci fut toujours trop exclusif pour accepter les avances du syncrétisme païen.

L'oratoire d'Alexandre Sévère disparut donc avec lui, du jour où les légions, fatiguées de tant de sagesse et de vertu, égorgèrent le fils de Julia Mamæa au profit d'un gardeur de bœufs. Mais sa tentative semble marquer le triomphe définitif du syncrétisme universaliste dans la religion de l'empire romain.

Ce fut le culte du Soleil qui en profita d'abord, — soit qu'on assimilât à ce dieu les autres divinités du paganisme, — soit qu'on fît de sa forme visible la représentation matérielle par excellence de la divinité ; — sans compter que ce culte avait reçu, au sein des mystères mithriaques, comme nous l'avons dit plus haut, la portée morale et spirituelle nécessaire pour donner satisfaction aux nouvelles aspirations de la conscience religieuse. — A partir d'Aurélien, le culte du Soleil devient la religion officielle de l'empire ; c'est contre lui que le Christianisme livrera ses batailles décisives et c'est avec lui que, sous le règne de Julien, s'opérera le dernier retour offensif du paganisme. Or, cette sorte de monothéisme solaire ne peut s'expliquer que par le triomphe des tendances représentées par les syncrétistes du IIIe siècle.

Comment se fit-il que ce triomphe du syncrétisme fut de si courte durée ? « Comme la plupart des réformateurs, écrit M. Réville, les syncrétistes païens ne prévirent pas les conséquences que l'épanouissement de leurs principes devait entraîner.... Leur monothéisme était de toutes les formes du paganisme celle qui se rapprochait le plus de la doctrine catholique, encore insuffisamment arrêtée et par conséquent susceptible d'interprétations très variables. L'âme du Soleil — qu'ils saluaient comme la divinité suprême — était aussi l'Intelligence suprême, l'ancien Logos stoïcien, le dispensateur de toutes les bénédictions temporelles et spirituelles. De son côté, le Christ n'était plus simplement le Fils de l'homme, doux et humble de cœur, enfant de Nazareth et prophète galiléen ; il était la lumière du monde, le Logos divin, dispensateur de tout salut et de toute grâce[1]. »

De même, le christianisme profita de l'importance accordée

1. Pour montrer combien la confusion était facile entre le Christ et le Soleil, M. Réville rappelle, d'après Eusèbe, la prière commune qui, sous Constantin, servait aux légionnaires pour adorer le Soleil, Mithra et le Christ. — Voir aussi V. Duruy, *La politique religieuse de Constantin* (*Bulletin de l'Acad. des sciences morales et polit.*, 1880).

par les réformateurs païens aux êtres intermédiaires entre les dieux et les hommes. « L'idée même qu'il fallait un intermédiaire, un médiateur entre la divinité et l'humanité, constituait, pour la société antique, une véritable propædeutique en faveur du christianisme. Autant la théologie syncrétiste préparait les esprits à recevoir le christianisme, autant ce que j'appellerai la « politique syncrétiste » hâtait la victoire du christianisme au sein de l'organisation sociale. Elle prônait une religion universaliste, élevée au-dessus des distinctions de nationalité ou de race. Or, toutes les religions qui se disputaient la faveur des hommes étaient plus ou moins dominées par leur caractère national, particulariste. Jupiter était capitolin, Isis alexandrine, Mithra perse, etc. »

D'autre part, en face des cultes traditionnels vainement rapprochés par le syncrétisme dans l'unité idéale d'un monothéisme solaire universel, l'Eglise chrétienne apportait au monde, non pas seulement l'unité spirituelle, mais encore l'unité positive et concrète dans son organisation ecclésiastique. — Le syncrétisme, prétendant conserver indistinctement les anciens cultes et les anciennes traditions, se plaçait dans une situation d'infériorité notoire vis-à-vis du christianisme, qui offrait les mêmes satisfactions à l'esprit nouveau, sans être empêtré de ce bagage compromettant. — Enfin, il s'en faut que le christianisme fût toujours confiné à la doctrine simple et pure de son fondateur : « Tandis que le paganisme se christianisait, le christianisme se paganisait.... Son monothéisme rigoureux se transforme peu à peu, sous l'influence de la philosophie néo-platonicienne, en polythéisme mal déguisé sous des apparences monothéistes.... Sa dogmatique emprunte, par l'intermédiaire de l'école d'Alexandrie, les plus nobles pensées de la philosophie grecque. Son administration se calque sur celle de l'empire romain.... En vérité, il n'y a guère moins de différence entre le christianisme de Nicée et le christianisme de Jésus qu'entre le monothéisme solaire des syncrétistes et le paganisme traditionnel encore tout imprégné de naturisme. »

M. Réville ne semble pas éloigné d'admettre que tous les principes essentiels du syncrétisme païen ont passé dans le christianisme. Nous en trouvons un, malheureusement qui fait excep-

tion : c'est la tolérance religieuse, dont Alexandre Sévère donna au monde un si rare exemple, et, quand nous songeons à ce que devint, sous le christianisme vainqueur, la liberté de penser, cette exception doit suffire pour que nous hésitions à décider si la solution qui prévalut fut la meilleure dans l'intérêt de l'humanité et de la civilisation. D'autres ont même répondu négativement à cette question, notamment un des philosophes les plus profonds de notre temps, M. Renouvier, dans son curieux et intéressant ouvrage : *l'Uchronie, Esquisse historique apocryphe du développement de la civilisation européenne, tel qu'il n'a pas été, tel qu'il aurait pu être* (Paris, 1876).

Mais reste à savoir si la société païenne aurait pu échapper au sort qui l'a frappée. Or, si quelque chose se dégage de l'étude impartiale que nous soumet M. Réville, c'est que le paganisme antique était irrévocablement condamné et que même le syncrétisme, quelle que fût sa valeur morale, était impuissant à le sauver. Le christianisme, tel que l'avait façonné l'école alexandrine, était en parfaite concordance — il ne faut pas l'oublier — avec les aspirations morales les plus hautes et les théories philosophiques les plus avancées de son temps; tout ce qu'il faut regretter, c'est que, par un vice d'origine, il ne tarda pas à renier les tendances latitudinaires des Origène et des Clément d'Alexandrie pour se jeter dans un exclusivisme et une intolérance dont il est encore imparfaitement émancipé.

IV

Parmi les questions historiques qu'aborde M. Réville, il n'en est peut-être pas de plus intéressante et de plus instructive que celle-ci : comment la société romaine qui, de Cicéron à Lucrèce, marchait à grands pas dans la direction du scepticisme, se rejeta-t-elle graduellement dans les bras de la religion et même du mysticisme ? Il ne suffit pas de répondre que le scepticisme marque simplement la transition entre la disparition de croyances dépassées par les besoins moraux ou intellectuels d'une époque et l'avènement ou la formation d'une religion mieux adaptée aux aspirations nouvelles. Ce qu'il importe de rechercher, ce sont précisément les faits d'où ressort cette conclusion.

On a assigné à la réaction religieuse qui marqua la fin du paganisme des explications partielles et généralement insuffisantes.

Ainsi, l'on a fait valoir qu'Auguste et ses successeurs, rompant avec la politique libre-penseuse de Jules César, remirent en honneur les croyances et les rites de la religion romaine. Mais les tendances mystiques du sentiment religieux étaient absolument étrangères aux conceptions légalistes et en quelque sorte contractuelles de la vieille religion romaine qui allait être emportée par le torrent. La vérité est que les conservateurs religieux n'eurent bientôt plus d'autre ressource que d'interpréter leurs vieux rites dans le sens des idées nouvelles. De toute façon, c'en était fait du vieux culte.

On a également invoqué l'invasion du mysticisme oriental. Sans doute, les formes nouvelles qu'emprunta la religiosité vinrent surtout d'Orient; mais leur propagation même ne fut possible que parce qu'elles répondaient à une disposition générale de la société par leur portée universaliste, leur organisation démocratique, le caractère mystérieux de leurs rites et le mysticisme de leur doctrine sur l'immortalité. Le culte oriental, qui faillit surtout l'emporter, le *mithriacisme*, était précisément celui qui réunissait ces caractères au plus haut degré.

MM. Victor Arnould, Jacques de Boisjolin et d'autres écrivains de la même école ont soutenu, à la suite de Proudhon, qu'il y avait surtout un fait économique dans l'avènement du christianisme et que sa rapide propagation était due à l'échec des tentatives de révolution ou de réforme sociale qui, depuis les guerres serviles jusqu'au dernier soulèvement de l'Asie Mineure sous Trajan, avaient tenté de secouer le joug des riches et des puissants. Quand les classes opprimées furent convaincues de leur impuissance à améliorer leur condition en ce monde, elles reportèrent leurs aspirations vers la vie future et se laissèrent gagner par les doctrines qui leur promettaient le royaume de Dieu[1]. — Il est certain que le sentiment de désespérance résignée, engendré par l'impuissance de l'homme et surtout du pauvre à réparer dans ce monde les injustices du sort, fut pour beaucoup dans

1. Voir les ingénieux développements que M. Victor Arnould a donnés à cette thèse dans les dernières années de la *Revue positive*, sous le titre : *Tableau d'une histoire sociale de l'Eglise*.

l'acceptation de l'idéal chrétien, et M. Jean Réville n'a peut être pas assez insisté sur ce côté du problème. Mais il n'en reste pas moins impossible de tout expliquer dans l'histoire par des causes économiques. D'ailleurs, les guerres civiles dataient de la république, et jamais la condition des esclaves ne fut plus douce que sous l'empire. Jamais, non plus, on ne s'était autant occupé des faibles et des malheureux que sous les Antonins et les Sévères. S'il est vrai que la grande propriété perdit l'Italie, ce phénomène local explique la disparition de la classe moyenne, mais n'implique pas d'aggravation sensible dans la condition des classes inférieures. Quant aux excès des mauvais empereurs, ce fut presque exclusivement l'aristocratie romaine qui en supporta le poids, et il y a de quoi nous faire réfléchir sur la prétendue misère de cette époque, quand nous voyons un des hommes qui l'ont étudiée avec le plus de soin et de compétence, l'éminent historien Mommsen, formuler cette conclusion dans son récent volume : *Die Provinzen von Cœsar bis Diocletian* : « Aujourd'hui encore, il y a tel pays, en Orient comme en Occident, pour lequel l'empire romain a marqué le meilleur gouvernement qu'il ait connu, avant comme après. Et si jamais un ange du Seigneur fait le bilan du passé et du présent, s'il recherche quand le domaine possédé par Sévère Antonin a été administré avec le plus de sagesse et d'humanité, *si, dans l'ensemble, le monde a vu croître le bien-être et la civilisation, il est fort douteux que la sentence soit prononcée en faveur du présent.* »

M. Réville énumère encore, parmi les autres raisons qu'on a invoquées, la décadence de la vie politique, l'absence de grands mobiles dans une société où il n'y a plus ni patriotisme ni besoin d'extension, le déclin de la philosophie indépendante de la religion, l'absence d'une science sérieuse capable d'accaparer les esprits avides de vérité, l'exemple du christianisme et la nécessité de le combattre en relevant le paganisme déconsidéré, le rassasiement d'une société blasée sur les grandeurs, les richesses et les séductions de la matière, l'épuisement d'une civilisation qui a donné tous les fruits qu'elle était capable de porter, l'influence du malheur des temps, depuis les catastrophes et la peste pendant les dernières années de Marc-Aurèle et sous Commode jusqu'aux sanglantes guerres civiles

de Septime Sévère et aux menaces toujours plus redoutables des barbares.

Mais, tout en reconnaissant que chacune de ces explications renferme une part de vérité, M. Réville fait observer qu'en somme elles aboutissent toutes à la conclusion suivante : « La société romaine au IIIe siècle est dégoûtée de ce qui suffisait jusqu'alors à son bonheur; elle est désabusée, désillusionnée, que ce soit par satiété ou parce que les événements ne lui permettent plus d'éprouver le même contentement. Elle est dégoûtée de la gloire, de la jouissance sensuelle, dégoûtée des philosophies qui l'ont nourrie jusqu'alors. Il lui faut quelque chose de mieux, un nouvel idéal, une nouvelle sorte d'émotions, un nouveau principe de vie spirituelle : comme la réalité ne lui offre rien de pareil, elle se retourne vers ses dieux, elle en appelle au sentiment religieux, elle va chercher dans le monde supra-sensible les consolations et les espérances dont elle a besoin. Il y a ainsi une frappante coïncidence entre la renaissance religieuse et la conscience de la fin du monde antique. »

V

On ne peut nier que la plupart de ces traits ne se rencontrent également dans la société d'aujourd'hui, et il n'est pas un chapitre, dans l'ouvrage de M. Réville, qui ne nous inspire à cet égard des rapprochements significatifs. Ainsi, au point de vue moral, il serait puéril de contester que nous naviguons en plein pessimisme et, sans examiner en ce moment si cette disposition d'esprit n'est pas justifiée par les circonstances, il faut reconnaître que le pessimisme a été, de tout temps, le symptôme avant-coureur des réactions religieuses.

En est-il de même au point de vue intellectuel et économique? Outre la résistance de nos anciens cultes qui suffisent encore, ou à peu près, aux besoins spirituels de la masse, il faut compter ici avec deux éléments qui s'opposent à l'action du sentiment religieux dans les milieux où s'élaborent d'habitude les grandes transformations religieuses. L'un opère surtout chez les esprits éclairés des classes supérieures ; c'est le progrès constant des sciences positives qui écarte le supra-sensible non seulement de la vie

ordinaire, mais encore du raisonnement philosophique. L'autre, qui se rencontre surtout chez les esprits mécontents et inquiets des classes populaires, c'est la tendance actuellement antireligieuse du socialisme qui conserve encore une certaine foi dans la science et dans la politique pour changer les conditions de la vie humaine.

Mais qui nous dit que la période d'invention scientifique, aujourd'hui en plein épanouissement, aura une durée indéfinie? Le simple raisonnement, non moins que l'expérience du passé, doivent nous faire comprendre que les périodes d'expansion intellectuelle sont fatalement séparées par des périodes de torpeur ou tout au moins de ralentissement, comme celle qui se produisit vers la fin du paganisme, malgré le remarquable développement de la littérature et même de l'instruction publique. Qui nous dit qu'alors la philosophie, se soustrayant à la domination exclusive des méthodes positives, n'en reviendra pas de préférence, comme elle l'a fait si souvent dans l'histoire de la pensée humaine, aux procédés ordinaires de l'intuition, en se bornant à s'appuyer sur le bagage acquis, mais stationnaire, des connaissances humaines? Déjà tout ce qu'elle a pu faire, aux plus beaux jours de la méthode expérimentale, ç'a été de ramener l'univers, par des généralisations hardies, à l'énigme de la matière et de la force. Mais derrière ces entités n'en plane pas moins, dans une sorte de brouillard menaçant, l'Etre sans âge et sans forme que les disciples de Comte ont vraiment cherché à exorciser par une sévère discipline de l'esprit, et qu'ils n'ont pu empêcher de reparaître jusque dans les œuvres de Haeckel et de Spencer.

Quant au socialisme, il finira par constater que la science peut sans doute améliorer les conditions de la vie humaine, mais que, pas plus que la force, elle ne peut changer la nature de l'homme ni les lois de l'univers. Quand il subira cette désillusion, si la religion se présente avec son cortège de promesses, nul doute qu'il ne se jette dans les bras du nouveau dieu. Entre la science et la religion, la lutte sur ce terrain n'est pas égale, car l'une est confinée dans les limites du réel et l'autre a pour domaine le champ sans limites de l'impossible.

Cette alliance éventuelle de socialisme et de la religion est le plus grand des périls qui menacent la société moderne. Irréli-

gieux, le socialisme — qu'il se proclame anarchiste ou collectiviste — pourra amener des désastres locaux et momentanés; mais il est impuissant à rien fonder ou même à maintenir une domination de fait, car, depuis une trentaine d'années qu'il est sorti de sa phase mystique, il ne représente plus qu'une explosion d'appétits, favorisée par un malaise général et justifiée par des souffrances trop souvent réelles. Mais si nous ne parvenons pas à rencontrer, par des mesures équitables et opportunes, ce que renferment de légitime les griefs de cette réaction populaire contre le développement exagéré de notre industrialisme, elle pourrait bien, le jour où elle s'allierait au sentiment religieux, attirant à elle les forces qu'immobilisent aujourd'hui les vieux cultes, provoquer dans notre situation économique, morale et religieuse des changements aussi profonds que le christianisme dans la société antique.

Sera-ce un bien ou un mal ? Le problème est bien autrement insoluble encore que la question de savoir si la chute de la société païenne a été un gain ou une perte pour l'humanité, car nous savons, du moins, ce qui a succédé au paganisme, tandis que rien jusqu'aujourd'hui ne nous permet de prévoir ce qui prendrait la place de la société moderne.

VIII

L'ANCIEN MONDE ET LE CHRISTIANISME DE M. DE PRESSENSÉ[1]

L'éminent historien des *Trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne* reste fidèle, dans ce volume[2], ainsi qu'on pouvait s'y attendre, à ce qu'il nomme les « données chrétiennes, » il y présente le christianisme positif comme le terme final de toute l'évolution religieuse et il y dépeint les diverses religions antérieures comme ayant « préparé les voies au Christ par un ensemble de dispensations qui tendaient à vaincre les résistances de l'humanité. »

A première vue, il semblerait qu'un pareil ouvrage dût échapper aux appréciations d'un recueil tel que la *Revue de l'histoire des Religions* qui s'est soigneusement interdit toute excursion dans la sphère dogmatique. Mais il faut tenir compte qu'en abordant cette esquisse du monde antique, l'auteur affirme « le ferme dessein d'obéir scrupuleusement aux lois de la critique historique qui sont l'honneur de notre temps. » A quoi il ajoute : « Serait-il vrai qu'il suffit d'accepter le principe fondamental du christianisme pour être en dehors de la méthode scientifique dans la constatation des faits ? » Evidemment non, faut-il lui répondre, pourvu qu'on ne mette par cette croyance subjective dans la balance des arguments scientifiques. Là est toute la question. Dans le livre qui nous occupe, on trouvera peut-être que les idées personnelles de l'auteur sur la direction de l'évolution

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XV, 1887.

2. *L'ancien monde et le christianisme*, formant la première série d'une nouvelle édition entièrement refondue de l'*Histoire des trois premiers siècles de l'église chrétienne*, par E. de Pressensé, de XL-669 pages. Paris, Fischbacher, 1887.

religieuse ont influencé certains de ses jugements relatifs à quelques points encore obscurs de l'hiérographie (qui de nous n'a encouru ce reproche?), ou encore, que ses convictions religieuses se révèlent dans la préoccupation de retrouver partout la notion d'expiation morale et l'appel à un rédempteur divin. Mais, ni dans un cas, ni dans l'autre, — si l'on excepte les quelques phrases de la conclusion qui se rapportent au caractère exceptionnel du judaïsme et qui se rattachent plutôt au volume suivant, — il ne se laisse entraîner à produire d'autres arguments que ceux fournis par les méthodes rationnelles et, à ce titre, il a le droit de se revendiquer du libre examen « dans toute sa rigueur et sa loyauté. »

Même la prétention de voir dans les croyances religieuses qui ont précédé la venue du christianisme une sorte de « préparation » progressive n'a rien d'anti-scientifique, puisque, en un certain sens, toute religion est *préparée* par les cultes qui l'ont précédée, et l'on ne peut faire un grief à l'auteur d'avoir cherché chez les Grecs, les Romains, les Egyptiens, les Assyriens, les Perses, voire chez les Hindous, les éléments théologiques ou moraux qui se sont retrouvés plus tard dans la doctrine chrétienne, quand nous voyons tant d'écrivains présenter la religion du Christ comme tombée toute faite du ciel, ou, du moins, comme se rattachant exclusivement aux croyances juives. L'essentiel, — et M. de Pressensé s'explique nettement à cet égard — c'est de ne pas sacrifier la part de la liberté humaine, en faisant de cette « préparation » une évolution fatale et, en quelque sorte, préordonnée chez chaque peuple.

Sans être précisément une œuvre de vulgarisation, le nouveau livre de M. de Pressensé résume, en quelques pages claires et précises, l'histoire de toutes les grandes religions antiques, à l'exception du judaïsme. La seule critique d'ensemble que nous aurions à formuler tient plutôt au genre de l'ouvrage qu'aux vues de l'auteur. L'histoire des religions est désormais une science suffisamment faite pour qu'on puisse exposer d'une façon succincte l'évolution des principaux cultes historiques. Mais encore faut-il y distinguer soigneusement ce qui est historiquement établi, ce qui est vraisemblable et ce qui est purement hypothétique. Ainsi, rien de plus aisé, avec les documents que les égyptologues ont

mis entre nos mains, que de reconstituer l'état de la religion égyptienne sous la XVIIIe dynastie et peut-être même jusque sous la XIIe. Mais lorsqu'on arrive aux croyances de l'ancien empire, et, à plus forte raison, lorsqu'il s'agit de rechercher comment ces croyances ont débuté, on est réduit, dans le premier cas, à suppléer tant bien que mal aux lacunes innombrables de rares documents qui forment tout au plus des points de repère, et, dans le second, à formuler de simples conjectures, suivant la façon dont on conçoit le premier développement logique des idées religieuses. Or, ce sont là des nuances qu'il est difficile de faire sentir dans un simple résumé.

La difficulté apparaît surtout quand il s'agit de points controversés où il est cependant impossible de mettre sous les yeux du lecteur tous les arguments produits de part et d'autre. L'auteur est alors réduit à prendre parti sans dire pourquoi, et son résumé risque de ne plus représenter, au moins sur ces points, l'état exact de la science. C'est ainsi que M. de Pressensé nous donne comme des faits établis certaines interprétations mythologiques qui sont l'objet de vives controverses, si même elles ne reçoivent généralement une solution contraire. En voici quelques exemples : (p. 143) la mort et la résurrection d'Adonis représentent exclusivement le lever et le coucher du soleil; (p. 179) Ahura Mazda est un dieu solaire; (p. 213) les divinités suprêmes du panthéon védique ont été d'abord des dieux solaires ou sidéraux; (p. 234) la prédominance d'Agni et de Soma est antérieure à celle de Varouna; (p. 305) Siva et Roudra ont commencé par être, comme Rama, de simples appellations ou manifestations de Vishnou; (p. 397) Hermès est une personnification du crépuscule; etc.

Je me hâte d'ajouter que ces critiques de détail ne doivent pas nous faire méconnaître la pénétration avec laquelle l'auteur a démêlé l'idée directrice et retracé les principaux caractères des grandes religions antiques. Son livre, du reste, n'a pas la prétention d'être un tableau à la fois général et complet des anciennes religions, dans le genre du précieux *Manuel* de C.-P. Tiele. En somme, c'est plutôt une étude approfondie de l'attitude qu'elles ont prise devant le problème du mal. Il est vrai que ce problème est au fond de toutes les religions, comme sentimen

du contraste entre ce qui est et ce qui devrait être, entre la vision d'un idéal de bonheur ou de perfection et la conscience de notre impuissance à l'atteindre par nos seules forces. M. de Pressensé estime que la question s'est posée en termes poignants dès le premier éveil du sentiment religieux; aussi conclut-il volontiers avec von Hartmann : « La religion naît partout de l'étonnement dont l'homme est saisi devant le mal, devant le péché, ainsi que du désir qu'il éprouve d'en expliquer l'existence, et, s'il est possible, de le détruire. »

Ici, toutefois, il y a une distinction à faire : celle du mal physique ou souffrance et du mal moral ou péché. Pour M. de Pressensé, c'est toujours le mal moral qui semble en jeu, même chez les peuples placés au degré inférieur de l'échelle : « L'idée morale, écrit-il, n'est jamais totalement séparée de l'idée religieuse. » et, à l'appui de cette assertion, il fait valoir que parmi tous les peuples, même les plus arriérés, se retrouve la croyance à une certaine rétribution après la mort. Mais cette croyance est loin d'être aussi générale qu'il veut bien le dire ; il ne serait pas difficile de montrer qu'elle constitue, au contraire, une exception chez les peuples non civilisés et qu'elle apparaît seulement dans un état relativement avancé de l'évolution religieuse. En fait, la morale et la religion semblent, à l'origine, absolument indépendantes l'une de l'autre : l'auteur lui-même ne le reconnaît-il pas, quand, s'appuyant sur l'étude du sauvage actuel pour reconstituer les croyances primitives, il écrit : « Le divin lui apparaît surtout sous la forme d'esprits *malfaisants* qu'il lui faut conjurer dans la vie d'abord et surtout dans la mort? »

Même à une étape supérieure de l'évolution religieuse, si nous prenons les religions historiques dans leurs débuts, nous en trouvons plus d'une où l'idée de rétribution morale est encore absente. Sans doute, le sentiment du péché éclate de bonne heure, et en accents parfois sublimes, dans certains hymnes des Chaldéens, des Egyptiens, des Hindous; mais il faut remarquer que ces documents datent d'une époque déjà assez avancée dans le développement religieux de ces peuples. Nous serons des premiers à reconnaître que, dans toutes les religions, on en est venu à regarder le divin comme la plus haute personnification de la vérité et de la justice. Mais ce progrès témoigne d'un état religieux

déjà fort éloigné des commencements, et c'est alors seulement qu'a surgi le problème du mal moral, c'est-à-dire la difficulté de réconcilier avec l'omnipotence divine la présence de la souffrance et du péché.

Comment échapper au terrible dilemme de la métaphysique qui met en cause soit la bonté, soit la puissance de l'ordre divin? Le moyen le plus simple est fourni par le dualisme, où les pouvoirs du bon principe sont limités par ceux du mauvais. Mais la conscience se contente rarement de cette solution qu'adopta la religion de Zoroastre. Ainsi que le dit M. de Pressensé, « la spéculation a toujours pour mission de ramener à l'unité les conceptions de l'esprit humain, » et alors reparaît la question : cette divinité suprême, unique, qui est le dernier mot de la théologie, faut-il la tenir pour injuste ou impuissante?

Les héritiers des rishis védiques, une fois lancés dans les voies du panthéisme, se tirèrent d'affaire en faisant du monde une simple fantasmagorie, un rêve divin, où, à part l'Etre universel, rien n'a de réalité, ni les hommes ni les choses, ni par conséquent le bien et le mal. Les bouddhistes allèrent plus loin encore en niant la divinité elle-même. Quant aux Grecs, ils se trouvèrent préservés des solutions nihilistes par leur « humanisme, » c'est-à-dire par leur tendance esthétique et morale à retrouver dans le divin les caractères les plus nobles et les plus élevés de l'idéal humain. Aussi cherchèrent-ils à s'expliquer l'existence du mal par l'hypothèse d'une faute à expier. Que cette faute soit le fait de l'individu lui-même ou de ses ancêtres, qu'il l'ait commise dans cette vie ou dans une existence antérieure, les dieux vengeurs lui en infligeront le châtiment, soit sur la terre, soit au delà du tombeau, à moins qu'il ne réussisse à se laver de la tache ou à désarmer la vengeance céleste. De là, les sacrifices expiatoires et les cérémonies purificatrices des *mystères* qui passaient pour ouvrir aux initiés, en les régénérant, les portes de la vie éternelle. Mais ces procédés étaient insuffisants pour donner satisfaction au besoin de réparation une fois éveillé. Il fallait, pour effacer les dernières traces de la coulpe que les hommes sentaient de plus en plus peser sur leurs épaules, un Dieu plus grand que toutes les divinités positives, un sacrifice plus élevé que tous les sacrifices humains. Ainsi l'on en arriva

à compter sur la venue d'un être surnaturel, d'un médiateur, qui pût non seulement dévoiler à l'homme le chemin vers le Dieu inconnu, mais encore s'offrir en holocauste pour effectuer la réconciliation du pécheur avec la perfection divine.

L'auteur montre que cette notion de faute et de rachat se rencontre même dans les religions orientales. Les Chaldéens et les Assyriens invoquaient l'intercession d'un médiateur près du dieu mystérieux, pour obtenir le pardon de leurs péchés. Les Phéniciens connaissaient plus ou moins les cérémonies expiatoires. Les Perses croyaient à la défaite éventuelle d'Ahriman qui devait finir par succomber sous les coups d'un héros divin, Craosha. Les Hindous fondèrent leur théorie des *avatars* sur la croyance que le dieu suprême s'incarne d'âge en âge pour rétablir l'ordre, « chaque fois qu'il y a défaillance de la vertu et renaissance du vice. » Seuls peut-être les Egyptiens, si pénétrés de l'idée morale qu'ait été leur religion, sont restés trop satisfaits d'eux-mêmes pour aspirer à un libérateur chargé de mettre fin aux misères de ce monde. Mais, nulle part, le sentiment de l'imperfection humaine n'a abouti à des résultats aussi décisifs que chez les Grecs et les Juifs, parce que, dans aucune des religions orientales, l'esprit humain n'a pu débarrasser ses dieux de leurs attaches naturistes; pour ces religions, le mal dans la nature est fatal, et on ne peut s'y soustraire qu'en cessant d'exister : le *nirvana* est le dernier mot du naturisme.

En développant de main de maître ce tableau de l'évolution morale qui prépara l'avènement du christianisme, l'auteur complète, pour ainsi dire, l'œuvre de M. Havet, qui n'a peut-être pas suffisamment insisté sur ces côtés de la question, dans sa description de l'état moral et religieux du monde antique. Mais M. de Pressensé, à son tour, fait-il une part suffisante, dans l'élaboration de la religion nouvelle, aux influences intellectuelles et philosophiques du monde gréco-romain? Il nous retrace bien l'histoire de la pensée grecque depuis Thalès jusqu'à Plutarque, et il n'hésite pas à reconnaître que l'œuvre de la philosophie grecque a été d'une valeur « inappréciable » pour la préparation du christianisme. Mais il semble qu'à ses yeux cette valeur ait surtout consisté dans l'insuffisance de tous les systèmes philosophiques ou plutôt dans le fait qu'ils se réfutèrent les uns les autres. Sans

doute le christianisme, comme le dit M. de Pressensé, fut « plus qu'une révélation théorique sur Dieu et sur l'homme, » ce fut une organisation nouvelle de la vie, un idéal nouveau proposé à la conscience et à la société. Mais il n'en eut pas moins sa théologie, et ici nous croyons que l'auteur passe trop légèrement sur l'action directe des systèmes en vogue. Après avoir démontré que le dernier terme du mouvement philosophique aux approches du christianisme était dans une « accentuation » du platonisme qui, ayant creusé plus profondément encore la distance entre la création et l'Etre inconnaissable, s'efforçait de combler cet abîme par l'idée de divinités intermédiaires, il ajoute que « cette idée essentiellement orientale devait enfanter plus tard l'émanatisme néo-platonicien et le gnosticisme. » — N'a-t-elle pas concouru à enfanter autre chose encore ?

Quoiqu'il en soit, pour apprécier définitivement les vues de l'auteur à cet égard, il convient d'attendre le volume suivant, où il sera nécessairement amené à examiner les rapports du néo-platonisme avec le judaïsme et le christianisme alexandrins. Bornons-nous, pour le moment, à constater la sévérité de ses jugements à l'égard des tentatives, tant religieuses que philosophiques, qui marquent les derniers temps du paganisme. A l'entendre, le contact des cultes orientaux n'avait produit qu'un double courant de superstition et d'impiété. Le syncrétisme, c'est-à-dire la tentative de réunir et de fondre ce que tous les cultes en présence renfermaient de meilleur, était une œuvre condamnée d'avance, car elle ne pouvait aboutir qu'à rendre plus poignante l'insuffisance de ces religions. Le culte de Mithra n'était qu'une infiltration des superstitions orientales. Apollonius de Tyane était un pur charlatan, un « magicien rusé, » « un faux Messie. » — Nous ne pouvons, sous ce rapport, qu'en appeler au judicieux ouvrage de M. Jean Réville sur *La Religion sous les Sévères ;* on y trouvera, de même que chez M. Renan, une appréciation plus juste des mouvements religieux qui tendaient à épurer le paganisme et qui furent comme son chant du cygne.

Cependant rien n'est plus contraire aux dispositions et aux habitudes de l'auteur que l'étroitesse de sentiments ou d'idées. Dans son livre sur *les Origines*, où il passe en revue à peu près tous les systèmes de philosophie contemporains, M. de Pressensé

a donné la mesure de la loyauté avec laquelle il sait résumer les vues de ses adversaires et rendre justice à leurs efforts. Le présent ouvrage fournit une nouvelle preuve d'indépendance de pensée, par la thèse qu'il adopte relativement à l'origine ou plutôt à la première forme des religions. Il y a peu de problèmes qui mettent davantage aux prises la critique indépendante et la critique orthodoxe. Nous pensons que la solution s'en trouve dans l'étude des phénomènes religieux chez les peuples placés au dernier degré de l'échelle civilisée. Mais le droit d'opérer ce rapprochement, bien que de plus en plus admis dans la science, est encore vivement contesté, et par ceux qui, à l'instar de M. Maurice Vernes, repoussent toute application de la méthode ethnographique dans l'histoire des religions, et par ceux qui persistent à faire du sentiment religieux le produit d'une révélation surnaturelle, directe et primordiale. Aux yeux de ces derniers, c'est faire acte d'athéisme et de matérialisme que de demander aux peuples les plus arriérés le secret des premiers balbutiements de la religion dans la conscience de l'humanité. Voici pourtant un penseur — dont personne ne contestera les convictions spiritualistes ni même la croyance au caractère révélé du christianisme — qui nous donne l'étude des sauvages dans les deux mondes pour le meilleur moyen de « construire avec quelque précision l'état social et religieux de la rude enfance de l'humanité, car les sauvages en sont les survivants. »

M. de Pressensé croit, il est vrai, qu'à l'origine de l'histoire, l'humanité n'était plus dans son état « normal, » qu'elle était « déchue, » par sa propre faute, enfin qu'avant cette déchéance elle avait peut-être possédé une religion parfaite. Mais il n'en déclare pas moins s'en tenir aux faits constatés par l'observation, et, par suite, accepter pour point de départ de l'évolution religieuse « la phase préliminaire du développement religieux que nous retrouvons en plein chez les peuples sauvages, » sous cette seule réserve que le germe de ce développement soit cherché dans la conscience morale et non simplement dans la contemplation de la nature. — Sans doute, quand il affirme que l'idée monothéiste tend à « reparaître » même parmi les sauvages, nous écririons plutôt : *apparaître ;* quand il montre, jusque dans le culte le plus grossier, un sentiment de « déchéance » nous mettrions :

d'insuffisance ; quand il explique cette impression comme « le sentiment indéterminé d'une époque où la vie *était* meilleure, » nous substituerions volontiers au passé le futur ou le conditionnel. — Néanmoins, une fois qu'il s'abstient de faire état de son hypothèse sur l'existence d'une révélation antérieure et qu'il va jusqu'à « repousser absolument l'explication traditionnelle de l'origine des religions qui les rattacherait uniquement à une antique tradition, » il n'y a plus là, entre nous, au point de vue pratique, qu'une question de terminologie, et la croyance au « monothéisme primitif, » ainsi entendue, devient trop platonique pour que nous devions renoncer à invoquer l'autorité de M. de Pressensé, quand nous prétendons appliquer à l'évolution religieuse la loi générale du développement humain.

IX

LES MYSTÈRES DE MITHRA DANS L'EMPIRE ROMAIN[1]

De tous les dieux encore vivants, Mithra est sans doute le plus vieux, puisqu'il était déjà vénéré avant la séparation des Hindous et des Perses. C'est aussi la divinité qui a possédé, dans le passé, le domaine le plus étendu, puisque, il y a quinze ou seize siècles, il était adoré des bouches du Gange à la Grande-Bretagne et à la Mauritanie. Il nous intéresse à la fois comme l'unique représentant du panthéon indo-éranien qui se soit introduit en Europe sous son nom originaire et comme le porte-drapeau de la dernière campagne dirigée par le paganisme classique contre le christianisme naissant.

Sa fortune, dans le monde occidental, a été aussi rapide et aussi éclatante que son déclin. Au Ier siècle de notre ère, il était à peu près inconnu de la société gréco-romaine. Au IIIe, telle était sa puissance que — pour répéter une expression souvent citée d'Ernest Renan — « si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste. » Au Ve, son nom même disparaît, et, s'il reste quelques vestiges de son passage, c'est dans le manichéisme qu'il faut les chercher, parmi les obscurs sectaires qui, jusqu'en plein moyen âge, rêvèrent de concilier Zoroastre avec le Christ.

I

Les traités grecs, latins et syriaques qui décrivaient les mystères de Mithra ne leur ont guère survécu. Pendant longtemps,

1. Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. V, juin 1900.

quelques rares passages, empruntés à la polémique chrétienne des IIIe, IVe et Ve siècles, rappelèrent seuls que ce culte avait joué un rôle considérable dans les derniers temps du paganisme ; qu'il se célébrait dans des sanctuaires souterrains ; qu'il possédait toute une échelle d'initiations où chaque grade avait reçu un nom bizarre ; enfin, qu'il renfermait des cérémonies assez analogues aux rites de l'Eglise chrétienne ; — ce que les Pères ne manquaient pas d'attribuer à un plagiat inspiré par le Malin.

Les nombreux monuments mithriaques, découverts à partir de la Renaissance, notamment les bas-reliefs représentant Mithra qui immole un taureau, n'avaient fait que piquer la curiosité sans la satisfaire. On était dans la situation où se trouveraient nos descendants du Le siècle après Jésus-Christ, s'ils n'avaient pour s'éclairer sur la nature du christianisme que les dénonciations des apologistes païens et les bas-reliefs de nos églises. Aussi l'école allégorique, qui fleurit au commencement de ce siècle, se donna-t-elle libre carrière dans l'interprétation des rites et des doctrines mithriaques. Après Dupuis, qui avait soutenu l'identité de Mithra et du Christ, vint Creuzer, qui supposa l'existence d'une divinité androgyne, Mithras-Mitra, empruntée par les Perses aux Ethiopiens !

Cependant, la découverte et la publication du livre sacré de la religion zoroastrienne, l' « Avesta, » retrouvé par Anquetil-Duperron chez les Parsis de l'Inde occidentale, était venu jeter un jour nouveau non seulement sur la théologie et la morale du maçdéisme, mais encore sur la conception qu'on s'y formait du dieu Mithra. Deux écoles se partagèrent les érudits, suivant qu'ils prétendaient reconstituer le mithriacisme à l'aide des textes avestéens ou des monuments classiques. Lajard ne contribua pas à éclaircir le problème, en y faisant intervenir ses interprétations de l'iconographie assyro-babylonienne.

Le volumineux atlas, où Lajard réunit, en 1847, tous les monuments, alors connus, qui pouvaient se rapporter au culte de Mithra, est familier à tous ceux qui se sont occupés des mystères antiques et de leur symbolisme. Malheureusement, les reproductions du savant archéologue ne sont pas toujours d'une exactitude absolue dans les détails, et le commentaire qu'il en donna dans son ouvrage posthume de 1867 est plus fantaisiste

encore[1]. Depuis lors, on a vu s'accumuler, dans ce domaine, des nouvelles découvertes archéologiques qui, toutefois, n'engendrèrent que des monographies plus ou moins étendues — en dehors de quelques vues d'ensemble, comme les chapitres consacrés au culte de Mithra par le P. Allard, dans son consciencieux travail sur le *Paganisme au IVe siècle*, et par M. Jean Réville, dans sa belle étude sur la *Religion à Rome sous les Sévères*, ou encore l'ingénieux essai récemment publié sur le *Culte et les mystères de Mithra*, par M. A. Gasquet, recteur de l'Université de Nancy.

Bref, le travail, auquel Lajard avait consacré sa vie, était à refaire avec les procédés et les ressources de l'érudition contemporaine. Sur ses entrefaites parut, en 1895, une brochure qui fit immédiatement sensation dans le monde de l'archéologie et de l'histoire. C'était le premier fascicule d'un ouvrage in-4 intitulé : *Textes et monuments figurés relatifs au culte de Mithra, avec une introduction critique* (Bruxelles, Lamertin). L'auteur était un jeune professeur de l'Université de Gand qui, après avoir obtenu, en 1889, au concours universitaire, une bourse de voyage pour une thèse brillamment soutenue sur la propagation des mystères de Mithra dans l'empire romain, avait consacré six années de voyages et de recherches à réunir et à commenter tous les documents relatifs à cette page si intéressante de l'histoire religieuse.

La publication est aujourd'hui terminée; elle comporte deux volumes in-4, respectivement de 554 et de 377 pages, contenant ensemble 1 carte, 9 planches et 507 figures. La correction des textes, la netteté et la fidélité des reproductions, l'élégance des caractères, l'ordonnance générale de l'impression font de ce traité une œuvre monumentale dont la typographie belge peut être justement fière. J'ajouterai ce détail que l'auteur en a poursuivi la publication avec ses seules ressources personnelles, sans autre encouragement qu'une souscription du gouvernement pour 60 exemplaires !

Le tome II — qui renferme la reproduction des textes et des monuments, distribués d'après leur ordre de provenance géogra-

1. *Recherches sur le culte public et les mystères de Mithra*, par Félix Lajard, 1 vol. in-4, Paris, 1867

phique et accompagnés de commentaires purement descriptifs ou explicatifs — a paru avant le tome Ier, qui donne la critique de ces sources et renferme l'*introduction critique* où l'auteur nous expose ses conclusions, en s'appuyant sur les matériaux réunis et discutés dans le reste de l'ouvrage. Ce plan combine les avantages de deux méthodes : celle qui consiste à publier les documents en les faisant suivre d'un commentaire, et celle qui tend à présenter une vue d'ensemble, en y ajoutant les pièces justificatives.

II

Le premier problème à résoudre, dans l'histoire du mithriacisme, c'est son point de départ. Il n'est pas douteux que les mystères de Mithra ne se rattachent par une filiation ininterrompue à la vieille religion des Perses. Comme le démontre M. Cumont, tous les dieux adorés dans ces mystères sont d'origine perse, et, s'ils s'y montrent sous les traits de divinités gréco-romaines, c'est que celles-ci leur ont été simplement assimilées. Ce fait, qu'une grande partie du panthéon iranien a accompagné Mithra en Europe, tend à prouver que les doctrines religieuses des Perses sont également restées la base de l'enseignement mithriaque, sauf, bien entendu, les interpolations qui ont pu s'y introduire dans l'intervalle.

Il semblerait donc que, pour interpréter les monuments du mithriacisme occidental et en restituer les mystères, il suffise de déterminer la théologie dont s'inspiraient les mages, quand ils ont commencé leur migration vers l'Occident.

Mais cette détermination n'est pas aussi simple qu'on pourrait se l'imaginer. Nous tenons d'Hérodote, dont le témoignage est confirmé par des inscriptions déchiffrées au cours du XIXe siècle, que Mithra était, au temps des Achéménides, une des principales divinités vénérées par les Perses. Mais tout se borne à l'énonciation de son nom ; encore Hérodote en fait-il une divinité féminine[1]. Xénophon le représente comme le dieu gardien des serments. Dans les inscriptions d'Artaxerxès Mnémon et d'Artaxerxès Ochus

1. Hérodote, liv. I, c. 131.

il est invoqué, comme dieu protecteur, à côté d'Ahoura Maçda et de la déesse Anahita.

L'Avesta est plus explicite. Mithra, toutefois, n'y occupe qu'une position en apparence secondaire. Au sommet, trône Ahoura Maçda, la souveraine personnification de la Lumière et du Bien. Autour de ce dieu suprême se tiennent sept abstractions personnifiées, les Amshaspands; puis vient la foule des Gazatas, à la tête desquels figure Mithra, « lui, qui, le premier des êtres célestes, pointe au-dessus des monts Haran, avant le soleil immortel aux chevaux rapides. » Il n'est ni le soleil, ni la lune, ni les étoiles, mais, à l'aide de « ces mille oreilles et ces mille yeux, » il préside à la fécondation des plantes et des êtres. Il combat les méchants sans relâche et se fait l'allié de ses fidèles tant contre leurs ennemis terrestres que contre les démons. A la mort, il recueille l'âme des justes, l'assiste dans ses épreuves posthumes et la conduit au paradis.

Tous ces traits, y compris même la distinction entre Mithra et le Soleil, se retrouvent dans les mystères. Toutefois, entre la doctrine de ces derniers et l'Avesta, il reste des divergences considérables, qui sautent aux yeux les moins prévenus. Aussi admettait-on généralement que le mithriacisme occidental était un écho affaibli de la religion avestéenne.

Cependant, les conclusions récentes de l'éranisme, notamment des travaux poursuivis par de Harlez et James Darmesteter, tendent à rajeunir considérablement la rédaction des livres attribués à Zoroastre et à ne plus y rechercher l'expression officielle du maçdéisme antérieur au règne des Sassanides. Partant de ce point de vue, M. Cumont soutient que le culte occidental de Mithra ne dérive pas du maçdéisme avestéen; qu'il s'est formé à côté et en dehors; qu'ils sont l'un et l'autre un développement de l'antique religion iranienne et même que, des deux, c'est le mithriacisme qui représente le mieux la religion des Achéménides.

« Celle-ci, dit-il, est d'accord avec les doctrines des mystères de Mithra, même lorsque ces doctrines diffèrent de celle de l'Avesta. »

Voici les principaux arguments qu'il émet à l'appui de cette hypothèse à la fois hardie et séduisante :

1° Les seules divinités mentionnées avec Ahoura Maçda dans les inscriptions des Achéménides sont Mithra et Anahita; ce sont aussi les seules qui aient eu leurs temples dans l'empire romain; Anahita (Anaïtis) fut assimilée à Cybèle, dont les mystères sont restés étroitement associés à ceux de Mithra;

2° Sous les Achéménides, au lieu du dualisme, qui prend dans l'Avesta un caractère si tranché, nous trouvons la croyance qu'Ahoura Maçda est l'auteur des maux comme des biens. Le dieu du monde souterrain, Ahriman, n'est pas encore un objet d'exécration, comme dans l'Avesta; on lui offre des sacrifices. Or, parmi les inscriptions mithriaques, se trouvent des dédicaces *Deo Arimanio;* ce qu'un sectateur de l'Avesta eut regardé comme sacrilège;

3° Hérodote dit que les Perses de son temps vénéraient la sphère céleste assimilée à Zeus; qu'ils sacrifiaient, en outre, au feu, à la terre, à l'eau et au vent. Ce sont là les mêmes divinités naturistes que nous trouvons, dans le mithriacisme, associées au culte de Mithra et de Zeus Oromazdès, alors que, dans l'Avesta, elles ont cédé le pas à des abstractions divinisées;

4° Dans l'Avesta, le sacrifice d'animaux est devenu exceptionnel; dans le mithriacisme, ces sacrifices sont aussi fréquents que chez les Perses contemporains d'Hérodote et de Strabon;

5° Les auteurs anciens ont remarqué que les Perses n'avaient pas de temples; qu'ils sacrifiaient en plein air et de préférence *sur le sommet* des montagnes. D'où M. Cumont tire cette conséquence, peut-être un peu forcée : « C'est peut-être cette coutume qui a donné naissance à celle de célébrer le culte de Mithra *dans des grottes*, dont les spelæa romains sont l'imitation;

6° L'Avesta défend d'enterrer ou d'incinérer les morts pour ne pas souiller la terre ni le feu. Les Achéménides se faisaient enterrer, ni plus ni moins que les participants aux mystères de Mithra.

Ce n'est pas que l'Avesta ne puisse jeter une vive lumière sur certains détails du mithriacisme. Mais, sur ces points, l'un et l'autre ont puisé dans le fond commun de l'ancien maçdéisme. Ainsi, sans l'Avesta, on n'eût probablement jamais donné la véritable interprétation du principal thème de l'iconographie mithriaque : la représentation sacrée de Mithra égorgeant le taureau,

qui se trouve à la place d'honneur dans tous les sanctuaires. L'Avesta rapporte qu'Ormuzd créa d'abord un taureau; celui-ci fut mis à mort par Ahriman, mais de son sang et de sa moelle sortirent toutes les plantes connues. Or, certains bas-reliefs nous montrent la queue du taureau immolé se transformant en une gerbe d'épis; ailleurs, l'épis s'élance de la blessure même. D'après un autre passage, à la fin du monde le héros Çaoshyant sacrifiera un taureau dont le sang doit assurer la vie éternelle aux Justes ressuscités. — Ce sera un de ces mythes, peut-être les deux fusionnés, qui se seront introduits dans la légende de Mithra.

III

Il s'en faut cependant que les mystères mithriaques et, en particulier, leur symbolisme astronomique, soient restés l'imitation servile des rites iraniens.

Quand les Achéménides eurent renversé l'empire de Babylone, ils subirent forcément l'influence d'une civilisation plus avancée, surtout dans le domaine de l'art et de la science. Jusque-là, leur culte semble s'être passé de représentations figurées; désormais, ils s'assimilèrent les créations de l'iconographie mésopotamienne, pour donner un corps à leurs propres conceptions théologiques; d'autre part, tout en gardant la supériorité de leur morale religieuse, ils s'ouvrirent aux spéculations théosophiques et astrologiques de la Chaldée.

De cette époque daterait, suivant M. Cumont, la conception panthéistique d'un principe premier, indéterminé, absolu, qui était représenté dans les mystères par un monstre léontocéphale ceint d'un serpent. Ce personnage, que certaines dédicaces nomment Cœlus ou Saturne, ne serait autre que Zervan Akarana, le Temps sans bornes, que, dans la Perse des Sassanides, la théologie de certaines sectes devait, plus tard, mettre au-dessus d'Ormuzd et d'Ahriman.

Les divinités iraniennes furent conservées; seulement, sous l'influence de l'astrolâtrie chaldéenne, on plaça au premier rang celles qui représentaient les sept planètes, les constellations du zodiaque, les vents et les saisons. Ormuzd régnait dans le ciel

lumineux; Ahriman dans le monde souterrain; entre eux, c'est-à-dire dans l'atmosphère, — comme en témoigne un texte de Plutarque, — se tenait Mithra, qui devait à cette situation intermédiaire son caractère de médiateur, μεσίτης. Comme une fonction analogue était remplie chez les Babyloniens par le dieu du soleil, Samas, on rapprocha les deux divinités, et c'est ainsi que Mithra assuma une nature plus directement solaire.

Enfin, c'est également alors que seraient venues se superposer aux croyances iraniennes, sur le jugement des âmes et la résurrection des morts, les doctrines plus compliquées de l'eschatologie chaldéenne : la terre est encerclée de sept sphères cristallines et transparentes, qui s'emboîtent l'une dans l'autre; c'est là que circulent les cinq planètes alors connues, plus le soleil et la lune assimilés aux planètes. Tout autour s'étend le ciel des étoiles fixes, séjour des dieux et des essences pures. Les âmes, qui font partie de ces dernières, sont graduellement attirées vers la terre, soit par l'attraction de la matière, soit par le désir de concourir à l'œuvre d'Ormuzd. Elles descendent de sphère en sphère, recevant de chaque planète, à leur passage, une des dispositions fondamentales qui constituent la nature humaine. Dans cette *parabase*, le soleil leur communique les capacités intellectuelles; la lune, l'énergie vitale; Mars, l'ardeur guerrière; Jupiter, l'ambition; Vénus, l'instinct amoureux; Mercure, l'esprit de négoce; Saturne, le goût de la paresse. Une fois incarnées dans un corps terrestre, les âmes commencent leur grande épreuve au milieu des difficultés et des tentations. Il s'agit de lutter pour la cause d'Ormuzd, en combattant les mauvais esprits avec le concours de Mithra. — Ainsi que l'observe M. Cumont, ce système dualiste était particulièrement propre à encourager l'effort individuel et à développer l'énergie humaine. La pureté parfaite restait l'idéal; mais au lieu de se perdre, comme les sectes ascétiques en général, dans un mysticisme contemplatif, le mithriacisme plaçait le bien dans l'action.

Dès le décès, tandis que le génie de la corruption s'emparait du corps, les anges et les démons se disputaient la possession de l'âme. Son sort était décidé dans un jugement auquel présidait Mithra.

Condamnée, l'âme devenait la proie des mauvais esprits qui l'entraînaient dans le domaine d'Ahriman. Acquittée, elle repre-

nait son ascension ; elle remontait vers le ciel, guidée par Mithra, qui lui faisait gravir, comme les degrés d'une échelle, les sphères superposées des sept planètes. C'était l'*anabase*. A son passage dans chaque sphère, elle se dépouillait, comme d'un vêtement, des dispositions qu'elle y avait assumées pendant sa descente vers la terre. Elle rentrait ainsi nue, ou plutôt réduite à sa pure essence, dans le séjour du Père Céleste qui l'accueillait « comme un enfant revenu d'un lointain voyage. »

Sur cette doctrine du jugement immédiat après la mort, se greffait assez illogiquement la croyance à la résurrection de la chair. Quand les temps seront révolus, des fléaux, envoyés par Ahriman, annonceront la fin du monde. Mithra ressuscitera les morts, les convoquera dans une grande assemblée et séparera les bons des mauvais ; puis, sous la forme du héros Çaoshyant, il immolera un taureau merveilleux, dont il mêlera le sang au vin consacré, pour fournir aux Justes un breuvage qui assure l'immortalité ; tandis qu'Ormuzd anéantira par le feu les méchants, les démons et Ahriman lui-même.

Une autre contradiction fut l'admission du fatalisme astrologique dans un système basé sur le libre arbitre de l'homme et sur l'intercession des puissances secourables. On peut reprocher aux mystères de Mithra d'avoir contribué à la propagation des pratiques occultes qui infectèrent l'Empire romain dans les derniers temps du paganisme. Mais M. Cumont explique l'anomalie apparente, en supposant qu'on regardait ces deux conceptions comme des degrés différents dans la connaissance de la vérité, — la révélation des doctrines maçdéennes sur l'origine et la fin de l'homme et du monde restant réservée à une élite.

Il est à signaler que cette eschatologie planétaire traverse tout notre moyen âge, avec les doctrines des sectes gnostiques et manichéennes ; elle fleurit encore, à l'aurore du xxe siècle, dans les écrits de certains théosophes spirites, cabalistes et ésotéristes.

IV

M. Cumont fait d'une main habile et sûre le départ des éléments que le mithriacisme a apportés de l'Iran et de ceux qu'il

a empruntés à l'antique culture de la Chaldée. Il y a une de ses affirmations, cependant, qui comporte certaines réserves. C'est quand il présente la croyance au Temps sans bornes comme une infiltration de la théologie babylonienne. Nous nous trouvons là devant une abstraction divinisée, qui, ainsi que l'a fait observer James Darmesteter, est bien d'origine iranienne; en tout cas, elle doit être postérieure, non antérieure au dualisme de l'Avesta. « Quand les Perses, dit Darmesteter, eurent expliqué l'existence du mal par la présence de deux principes indépendants, alors seulement surgit la question de savoir comment ils pouvaient coexister, et on ressentit un besoin d'unité qui trouva sa satisfaction dans la croyance qu'ils provenaient tous deux d'un principe supérieur. Ce principe fut, suivant les sectes, l'Espace, la Lumière infinie, le Temps sans bornes, le Destin[1]. » — L'Avesta ne connaît encore le temps sans bornes que comme un attribut d'Ormuzd. A vrai dire, Damascius cite Eudème comme ayant dit qu'une fraction des mages voit dans le Temps la cause unique; mais Darmesteter émet quelque doute sur l'identité de cet Eudème avec le disciple d'Aristote qui portait le même nom.

Sous les derniers Achéménides, le maçdéisme, ou plutôt le mithriacisme, avait été importé par les mages en Arménie et en Cappadoce, puis dans le Pont, en Galatie et en Phrygie. Quand les Grecs renversèrent l'empire de Darius, ils se gardèrent de persécuter la vieille religion de l'Iran; ils se bornèrent à introduire dans toute l'Asie antérieure les dieux de la Grèce. — Ici s'ouvre la période religieuse dont la principale caractéristique est le syncrétisme. Les dieux de l'astrolâtrie babylonienne s'identifièrent sans trop de difficulté avec les divinités correspondantes du Panthéon grec — comme l'attestent les noms que nous donnons encore aujourd'hui aux jours de la semaine, qui est d'origine chaldéenne — et la théologie du mithriacisme subit naturellement le contre-coup de ces assimilations. D'autre part, ayant cessé d'être la religion officielle, il se fit propagandiste, comme le judaïsme, et il s'ouvrit à des populations qui n'avaient plus rien de perse. Jusque-là, ses adeptes avaient constitué une caste fermée. Quand ils se résignèrent à admettre des étrangers dans leur

1. *The Vendidad* (t. IV des *Sacred Books of the East*), p. LXXII.

culte, force leur fut de recourir à des cérémonies d'initiation. C'était, du reste, la méthode employée dans les autres cultes de la région : les mystères de Cybèle, d'Atys, de Mèn, etc. L'usage s'introduisit bientôt de distinguer plusieurs classes de néophytes ; en même temps se développait, dans le rituel, un symbolisme approprié aux divers degrés de l'initiation. Une des principales innovations fut la substitution du grec au persan comme langue liturgique.

M. Cumont, tout en constatant qu'à l'époque de leur arrivée en Europe, la constitution des mystères mithriaques étant complètement achevée, ainsi qu'en témoigne l'identité de leurs images et de leurs formules hiératiques sur tous les points de l'Empire, ne précise pas l'époque antérieure où ils auraient reçu leur organisation définitive. La célèbre inscription du Nemroud Dagh établit qu'au milieu du Ier siècle avant notre ère, sous Antiochus Ier, l'assimilation des divinités iraniennes aux divinités helléniques était un fait accompli. Ahoura Maçda y était devenu Zeus Oromasdès ; Verethragna y était identifié à Hercule ; Arès et Mithra lui-même à Hélios. Mais nous n'avons là, évidemment, que la date *ad quem*.

Un fait, relevé par M. Gasquet et que je me permets de signaler à M. Cumont, nous permet peut-être de remonter plus haut. L'ordre dans lequel s'échelonnent les constellations du zodiaque, au sein des sanctuaires mithriaques, assigne aux deux équinoxes les signes du Bélier et de la Balance ; le Bélier toujours en tête. Or, l'exaltation du soleil, dans ce dernier signe, avait passé du Bélier aux Poissons, dès l'an 120 avant Jésus-Christ, par suite de la précession des équinoxes. M. Gasquet en conclut que le symbolisme astronomique des mystères a dû être fixé avant cette date.

Peut-être pouvons-nous nous arrêter à la fin du IIIe ou au commencement du IIe siècle avant notre ère. C'est, en effet, au commencement du IIe siècle avant Jésus-Christ que se trouve reportée forcément la représentation figurée la plus importante de la symbolique mithriaque — Mithra sacrifiant le Taureau, — si c'est bien là, comme le confirme M. Cumont lui-même, une œuvre de l'école de Pergame s'inspirant d'un thème déjà vulgarisé dans l'art gréco-asiatique : la *Nikè bouthutousa*, la Victoire immolant un taureau, qui ornait, sur l'Acropole, le temple d'Athèna victorieuse.

Quant au milieu où ce serait fait cette adaptation finale, il est

hors de conteste qu'il faut le chercher en Asie Mineure. Dans toutes les représentations figurées, le personnage de Mithra est invariablement coiffé du bonnet phrygien ; son costume est celui des dieux Mèn et Atys — sauf dans les bas-reliefs d'un temple élevé par Antiochus Ier, sur le Nemroud Dagh, où le dieu porte le costume des rois de la Commagène.

Placés sur le chemin de la Cappadoce à la Grèce — appartenant par l'habitat à l'Asie et peut-être par le sang aux races européennes — professant surtout le culte de Mèn, le seul dieu, en dehors d'Hélios, que des monnaies de l'époque impériale nous montrent assimilé à Mithra, ainsi que le culte de Cybèle, qui resta associé jusque sous l'Empire aux mystères mithriaques — peuple de pâtres et de laboureurs comme semblent l'avoir été les créateurs des légendes représentées sur les murs des *mithrea* — les Phrygiens offrent bien toutes les conditions exigibles du milieu où a pu se constituer définitivement un culte tel que le mithriacisme, appartenant par sa théologie et sa morale à la Perse, par son eschatologie à la Chaldée, par son symbolisme à l'Asie Mineure : « Pas plus dans les fêtes phrygiennes d'Atys que dans les fêtes syriennes d'Adonis, écrit M. Perrot, les fidèles n'étaient les spectateurs silencieux et recueillis des rites célébrés devant eux par le prêtre; ils étaient les acteurs mêmes de la pièce qu'on représentait plusieurs fois par an, lors des changements de saison, autour des sanctuaires[1]. » Il est probable que ces cérémonies étaient de véritables initiations, comme les mystères d'Eleusis, où les néophytes remplissaient le premier rôle et assumaient momentanément la personnalité du dieu ou de la déesse dont la légende était mise en action[2].

M. Cumont n'est pas aussi affirmatif; il semblerait tourner ses regards plutôt vers l'est de l'Asie Mineure, la Cappadoce et le Pont, où régnaient des dynasties qui prétendaient continuer les traditions politiques et religieuses des Achéménides — à commencer par la vénération de Mithra, regardé comme le dispensateur de la victoire. — Peut-être les découvertes ulté-

1. Perrot et Chipiez, *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, t. V, p. 33.
2. Les trois étapes du mithriacisme me semblent nettement indiquées dans les commentaires de Stace, attribués à Lactance : *Quæ sacra primum Persæ habuerunt, a Persis Phryges, a Phrygibus Romani.*

rieures de notre jeune savant permettront-elles de trancher la question.

En attendant, ce que M. Cumont a parfaitement établi, c'est la façon dont le mithriacisme, définitivement constitué en Asie Mineure, s'est propagé dans l'Empire romain. A l'époque d'Auguste, le domaine de Mithra, qui s'étendait de l'Indus au Pont-Euxin, était encore presque tout entier hors de l'Empire. Les mystères de Mithra — qui existaient peut-être déjà antérieurement dans les bas-fonds de Rome, importés par les pirates faits prisonniers sur les côtes de Cilicie, aux derniers temps de la République, — apparurent officiellement dans la seconde moitié du Ier siècle et se développèrent surtout au siècle suivant, sous les Antonins, tant dans la capitale que dans des provinces, comme l'atteste le nombre des monuments et des sanctuaires qu'ils nous ont laissés.

Le principal élément de leur diffusion a été certainement l'armée. Des contingents asiatiques servaient parmi les légions de la Dalmatie, de la Dacie, de l'Afrique ; ces soldats orientaux gardaient, en général, le culte de leurs dieux, et un de leurs premiers soins, quand ils arrivaient dans une garnison nouvelle, était d'ouvrir un mithréum. Ils admettaient, dans leurs confréries, des compagnons d'armes de toute origine, des fonctionnaires de toute catégorie et même des habitants de la localité. Après leur départ, l'élément indigène maintenait le culte et même le propageait dans le voisinage. Les centurions qui changeaient de corps, les militaires en congé ou en retraite (*emeriti*) contribuaient également à introduire les mystères dans les localités où ils allaient s'établir.

Ailleurs, dans les provinces plus éloignées des confins, ce furent les colonies de marchands syriens qui remplirent le même rôle. C'est à eux, notamment, qu'on doit l'introduction du mithriacisme dans le midi de la Gaule.

Enfin, il y avait les esclaves, les affranchis, les petits employés, — en partie, eux aussi, d'origine syrienne, — qui se firent les importateurs du dieu perse, par exemple à Rome et dans les villes maritimes.

M. Gasquet dit, pour expliquer la supériorité de la propagande chrétienne, que celle-ci s'adressait aux petits et aux pauvres,

alors que seules les classes élevées se faisaient initier aux mystères de Mithra. M. Cumont établit, au contraire, d'une façon péremptoire, que le mithriacisme fut d'abord une religion des humbles. C'est seulement sous les Antonins qu'il sortit de sa demi-obscurité, lorsque les littérateurs et les philosophes commencèrent à s'y intéresser. Ce fut surtout quand Commode eut donné l'exemple qu'il conquit des adhérents dans l'aristocratie. L'apogée fut atteint au IIIe siècle; Aurélien, Dioclétien, Constance Chlore, peut-être Constantin lui-même, semblent avoir figuré parmi les adeptes. Enfin, avec Julien, il s'assit sur le trône des Césars.

La façon dont les mystères de Mithra se sont répandus dans l'empire romain a son parallèle dans la propagation de la franc-maçonnerie issue de l'Angleterre au commencement du XVIIIe siècle. Si M. Cumont a jamais eu sous les yeux une Histoire de la Franc-Maçonnerie, par J.-G. Findel, R.-F. Gould ou quelque autre auteur, il a pu voir les Loges anglaises essaimant sur le continent, ici par l'entremise de garnisons britanniques, là par des colonies de négociants ou de résidents. D'abord exclusivement peuplés d'Anglais initiés dans leur patrie, ces premiers centres s'ouvrirent graduellement à des indigènes, qui continuèrent et développèrent l'œuvre après la dispersion des fondateurs. Ce n'est pas d'ailleurs le seul point où la franc-maçonnerie rappelle le mithriacisme.

V

M. Cumont décrit, avec une abondance de documents et une sûreté de méthode, qui ont malheureusement manqué à Lajard, l'organisation et le rituel de ce qu'il n'hésite pas à appeler le maçdéisme de l'Occident.

Les sectateurs de Mithra se réunissaient dans des souterrains. Parfois leur sanctuaire était une grotte naturelle ou artificielle; plus souvent, dans les villes, c'était une cave précédée d'un parvis ou *pronaos*, qui s'ouvrait directement sur la voie publique. Le sanctuaire, proprement dit, était une salle rectangulaire qui, au témoignage de Porphyre, symbolisait l'univers. Elle était

divisée en trois parties dans le sens de la longueur. A droite et à gauche, le long du mur, s'étendaient les *podia*, banquettes exhaussées sur lesquelles s'agenouillaient les fidèles. La partie centrale était réservés aux cérémonies. Dans le fond, qui se terminait parfois en abside, on plaçait invariablement l'image, parfois voilée, de Mithra tauroctone, entre la représentation du soleil et de la lune. Les images des deux dadophores, portant l'un une torche élevée, l'autre une torche abaissée ; une fontaine ou une vasque d'eau lustrale, disposée près de l'entrée ; des symboles astronomiques (signes du zodiaque, autels dédiés aux planètes) ; un pyrée où brûlait un feu perpétuel ; les statues du dieu léontocéphale et de Mithra sortant du rocher, tel était l'ameublement ordinaire de ces cavernes (*spelæa*).

Les initiations comportaient sept degrés, donnant accès à autant de grades, où les mystes prenaient successivement le titre de Corbeaux, Occultes, Soldats, Lions, Perses, Héliodromes et Pères[1]. Le tableau sacré était souvent entouré de bas-reliefs représentant des scènes plus ou moins dramatiques, dont le sens nous échappe. Les uns y ont vu des rites d'initiation ; d'autres, et M. Cumont se range à leur avis, une reproduction de détails empruntés à la légende de Mithra. Ainsi, un panneau assez fréquent figure un personnage qui, vêtu comme Mithra, est accueilli par Hélios sur le char solaire. Est-ce Mithra lui-même ou un initié dont on représente l'ascension ? Peut-être y a t-il moyen de concilier les deux opinions, en supposant que certaines de ces scènes figurent des initiations où, comme c'était souvent le cas dans les mystères antiques, l'on faisait jouer au néophyte le rôle légendaire du dieu.

Tout ce que M. Cumont a cru pouvoir établir avec quelque certitude, en se servant des textes autant que des monuments, c'est que le candidat devait s'engager par serment à ne pas divulguer les secrets du grade qui allait lui être conféré, en outre d'autres vœux plus spéciaux ; puis on l'introduisait, les yeux couverts d'un bandeau, les mains attachées avec des cordes en boyau, qu'un officiant coupait au cours de la cérémonie. On le

1. D'après certains auteurs, ces degrés étaient au nombre de douze ; mais il est possible que certains grades aient comporté plusieurs subdivisions.

soumettait à diverses épreuves, comme de le faire sauter au-dessus d'une fosse pleine d'eau ou de le faire passer à travers une flamme ; ensuite, on procédait à des ablutions qui avaient un caractère symbolique ; enfin, un voile se levait dans le fond du sanctuaire, et le néophyte était admis à contempler la représentation sacrée du dieu. Des jeux de lumière inattendus, habilement ménagés, ajoutaient à cette mise en scène.

Les textes ne nous renseignent guère sur les détails des initiations aux grades respectifs. Nous savons seulement, d'après Tertullien, qu'à la réception du *miles*, on lui offrait une couronne sur une épée ; il prenait l'épée mais repoussait, la couronne, en disant : « Mithra est ma couronne. » Il y avait aussi un banquet, sorte de communion à laquelle ne participaient peut-être que les initiés ayant reçu les léontiques. Le célébrant y consacrait des pains mélangés de vin. Un bas-relief, de Sarrebourg, récemment publié, nous montre deux personnages couchés sur des coussins devant un trépied qui porte des petits pains ronds, marqués chacun d'une croix ; tout autour, des initiés de différents grades sont munis de cornes à boire.

Il y avait aussi, comme nous venons de le voir, des épreuves physiques assez sérieuses où le néophyte jouait le rôle de patient[1].

Peut-être feignait-on de vouloir le mettre à mort par un glaive qu'on levait sur sa tête. Dans d'autres circonstances, il devait prendre part à un meurtre simulé ; d'après un auteur syriaque, Zacharie le Scholastique, le prêtre se bornait à produire « une épée teinte du sang d'un homme qui était censé avoir péri de mort violente. »

Il n'est pas étonnant que dans ces conditions, les chrétiens aient accusé les mithriastes de pratiquer des sacrifices humains.

1. On a souvent cité le passage de Nonnus le grammairien, où cet écrivain de la fin du VIe siècle décrit les épreuves des néophytes dans le mithriacisme. Ceux-ci devaient traverser le feu et l'eau, endurer le froid, la faim, la soif, la fatigue de la marche, etc. M. Cumont traite ce récit d'hallucination et n'est pas éloigné de croire que l'imagination de Nonnus aurait inventé ces supplices. Cependant, nous savons que plusieurs de ces épreuves figuraient réellement dans l'initiation, du moins sous forme de *simulacres*. Pourquoi n'en eût-il pas été de même des autres détails que rapporte l'écrivain byzantin? Il est certain qu'il avait dû puiser aux sources, puisque c'est lui qui nous révèle les termes d'hypobase et d'anabase employés dans les mystères pour indiquer la descente et l'ascension des âmes.

C'est sans doute une imputation à ajouter sur la liste des prétendus meurtres rituels que les défenseurs de certains cultes ne se sont jamais fait faute d'attribuer indûment à leurs rivaux. Les sacrifices d'animaux étaient nombreux dans les mystères ; la purification par excellence consistait même dans le *taurobole* emprunté au culte de Cybèle ; le néophyte se plaçait dans une fosse, sous un plancher à claire-voie, et on faisait dégoutter sur son corps le sang d'un taureau qu'on égorgeait à la surface. Mais rien n'implique des attentats à la vie humaine, du moins pour l'époque dont nous nous occupons. L'empereur Commode, qui avait voulu se faire initier, causa un scandale énorme, pour avoir, paraît-il, pris au sérieux le meurtre simulé et causé la mort de la victime, « alors, dit Lampride, qu'on avait coutume d'y dire ou d'y faire quelque chose de semblable en vue de produire un vain effroi. » — Un autre argument, que je tirerai des monuments, c'est que là où les bas-reliefs nous exhibent un sacrifice de taureau ou de bélier, le glaive disparaît dans le corps de l'animal ; là, au contraire, où il s'agit d'un homme, l'arme est simplement brandie, et rien n'indique qu'elle dût s'abaisser.

A chaque degré, on expliquait sans doute au néophyte le sens des symboles qui l'entouraient ; peut-être cette interprétation allait-elle en s'approfondissant et, pour mieux dire, en se spiritualisant à chaque initiation nouvelle. Plusieurs passages d'écrivains antiques confirment cette hypothèse. Nous avons vu plus haut ce que devait signifier l'immolation du taureau, suivant l'Avesta. Or, Firmicus Maternus, dans son traité *de Erroribus profanarum religionum*, nous dit que « les mages feignent d'adorer « un homme tuant un bœuf, mais ils rapportent ce culte à la « puissance de la lumière. » — Plus explicite encore est Pallas : « L'opinion commune, dit-il, est que ces noms d'animaux et de « monstres se rapportent au zodiaque ; en réalité, les sectateurs « de Mithra veulent faire entendre ainsi certains secrets sur l'âme « qu'ils représentent comme apte à revêtir plusieurs corps[1]. » Telle est également l'opinion de M. Cumont : « Le symbolisme astronomique, — écrit-il (page 73) — le seul dont les auteurs anciens parlent avec quelque détail, paraît aussi le seul qui ait

1. Ἃς παντοδαποῖς περιέχεσθαι σώμασι λέγουσι. PORPHYRE, *De Abstinentia*, frag. g.

été communiqué à la foule des fidèles et dont les profanes aient pu ainsi obtenir connaissance. Les doctrines iraniennes, qui constituent l'originalité et la véritable valeur de la religion mithriaque, ne semblent avoir été dévoilées qu'à une élite qui, par sa piété, s'était montrée digne de les connaître. »

Dans chaque communauté, on trouvait un ou plusieurs desservants (*sacerdos*, *antistes*) ; généralement, — mais pas toujours, — recrutés parmi les Pères. Ceux-ci se divisaient eux-mêmes en Pères, Pères du culte (*Patres sacrorum*) et Père des Pères (*Pater patrum*). Le rôle du clergé était plus considérable que dans les anciens cultes grecs et romains. Intermédiaire obligé entre le fidèle et la divinité, il dirigeait la célébration des offices et l'administration des sacrements, présidait aux dédicaces solennelles, veillait à l'entretien du feu perpétuel, formulait des prières, le matin, à midi et au soir, en se tournant respectueusement vers l'Orient, le Midi et le Couchant. La liturgie quotidienne, comprenant des longues psalmodies et des chants accompagnés de musique, se compliquait fréquemment de sacrifices spéciaux. A un moment donné, marqué par la sonnerie de clochettes, on découvrait l'image voilée du Tauroctone.

Chaque jour de la semaine était consacré à une des planètes ; on célébrait un office devant son image dans un endroit déterminé de la crypte. Le dimanche, voué au soleil, était particulièrement sanctifié. Il y avait aussi des fêtes solennelles à certains jours de l'année. Une des plus importantes était fixée au 25 décembre, où l'on célébrait la renaissance du soleil (*Dies natalis Solis invicti*). Les équinoxes étaient des jours fériés ; les initiations s'opéraient de préférence au printemps, vers l'époque pascale où les chrétiens admettaient également les catéchumènes au baptême.

Les communautés mithriaques ne furent jamais subsidiées par l'Etat ; leur représentation juridique était cependant assurée par le collège de décurions qu'elles élisaient chaque année ; elles avaient leurs présidents ou *magistri*, leurs défenseurs, leurs patrons, qui veillaient à leurs intérêts civils. Les sanctuaires du mithriacisme ne furent, d'ailleurs, jamais fort spacieux ; ils ne pouvaient guère comprendre qu'une centaine de fidèles. Quand la communauté devenait trop nombreuse, elle se dédoublait et envoyait une colonie fonder un autre mithréum.

VI

A quelle cause le mithriacisme a-t-il dû sa fortune éphémère? Par sa théologie, il donnait satisfaction aux tendances monothéistes de l'époque, qui, regardant les dieux comme les éléments ou les forces personnifiées, en étaient venues à voir dans le soleil le régent du monde divin, voire le symbole le plus parfait de la divinité invisible; en même temps que, dans la personne de Mithra, il fournissait un intercesseur et un rédempteur aux besoins religieux des masses désorientées par les froides spéculations de la philosophie. Grâce à sa morale quelque peu ascétique et militante, il répondait à la réaction provoquée par l'abus des jouissances et par la dissolution des mœurs, qui caractérisent la fin du paganisme. Par son eschatologie, il ouvrait de nouveaux horizons aux aspirations vers la vie future, alors très intenses. Par son syncrétisme, il permettait de concilier avec la foi en Mithra le culte des dieux les plus divers. Par l'organisation de ses grades, il encourageait l'émulation et satisfaisait parfois la vanité de ceux qui aimaient les titres pompeux; d'autre part, il maintenait parmi ses adeptes un véritable esprit d'égalité et de solidarité fraternelles. Enfin, par son symbolisme, il faisait espérer au néophyte des vérités toujours plus sublimes, que devait couronner la communication de secrets mystérieux empruntés à la sagesse légendaire de l'Orient.

Comment donc Mithra fut-il si promptement supplanté par Jésus? M. Cumont n'hésite pas à répondre que la cause en fut surtout dans l'exclusion des femmes, qui privait le mithriacisme d'un concours dont la religion chrétienne ne fut pas lente à apprécier la valeur. Il rappelle, en outre, que la complexité du symbolisme mithriaque ne se prêtait guère à une propagande de nature à entraîner, par des procédés simples, l'âme des foules. Enfin, — ici notre auteur s'avance peut-être un peu trop, puisque nous ignorons les détails et même le sens général de la vie terrestre de Mithra, telle qu'elle était décrite dans les mystères, — le héros du mithriacisme n'était qu'un rédempteur mythique, incapable de lutter avec un dieu qui s'était fait homme afin de

s'immoler pour l'humanité. Le syncrétisme même de la théologie mithriaque la plaçait dans une situation d'infériorité vis-à-vis d'une religion qui avait adopté une attitude d'intransigeance absolue à l'égard de tous les autres cultes. Le mithriacisme eût peut-être sauvé la société antique, si elle avait pu l'être. Cette société condamnée, il fallait à un ordre nouveau une religion nouvelle.

M. Cumont fait ressortir, dans un tableau très complet, les similitudes des deux cultes, quand ils se rencontrèrent à Rome, dès la fin du IIe siècle. Il admet, à cet égard, que certaines conceptions ont pu passer de l'un à l'autre; mais il estime aussi qu'on doit chercher l'explication de leurs ressemblances dans la communauté de leurs origines orientales. Il fait, du reste, remarquer que beaucoup de ces cérémonies étaient communes aux divers « mystères » de l'époque[1].

Que serait-il arrivé, si c'est le mithriacisme qui l'eût emporté dans cette lutte pour la domination spirituelle du monde? M. Cumont semble conclure que c'eût été l'établissement d'un despotisme asiatique analogue à la monarchie perse de cette époque; c'est même à cette tendance absolutiste de la théologie mithriaque qu'il attribue la faveur dont elle jouit chez les derniers empereurs païens.

L'expansion des religions orientales, fait-il observer, anéantit les dernières résistances de l'opinion publique à la déification des empereurs. Les Perses rendaient un culte aux Fravashis, c'est-à-dire aux génies des individus, à l'élément divin qui réside en tout homme, justifiant ainsi les hommages quasi divins rendus au génie de l'Empereur. De plus, ils vénéraient le Hvaréno, la Gloire d'Ahoura Maçda, qui illumine les souverains d'une auréole divine et leur assure la victoire. Les Grecs en firent la Τύχη Βασιλέως; les Romains, la *Fortuna regia*. Dans la période alexandrine, sous l'influence des idées astrologiques importées de la Chaldée, ce fut le soleil qui fut généralement considéré comme le dispensateur du Hvaréno : le monarque, sur lequel descendait

1. Edwin Hatch a admirablement mis ce point en lumière dans ses Hibber Lectures : *The Influence of Greek ideas and usages upon the Christian Church* (Londres, 1890).

cette Grâce divine, était *ipso facto* élevé au-dessus des mortels. Sol est envisagé de plus en plus comme le compagnon de l'Empereur et son préservateur personnel. Certains empereurs se laissèrent même adorer comme des incarnations d'Hélios et des émanations de Mithra. Or, la psychologie enseignée dans les mystères mithriaques prétendait fournir de cette consubstantialité une explication presque rationnelle. Ainsi, grâce au mithriacisme, « il se produisit un débordement soudain de conceptions iraniennes qui faillit submerger tout ce qu'avait laborieusement produit le génie grec ou romain, et, quand le flot se retira, il laissa dans la conscience populaire, un sédiment épars de croyances orientales qui ne s'éliminèrent jamais complètement. »

Il est certain que l'invasion des idées orientales a contribué beaucoup à développer le despotisme des Césars et que le culte solaire a servi de véhicule à ces tendances. On peut se demander toutefois si ce jugement de M. Cumont n'est pas trop sévère. L'institution du despotisme impérial répondit avant tout à un besoin d'ordre et d'unité qui se manifestait alors en politique comme en philosophie et en religion. Si la religion influe sur l'organisation sociale, celle-ci, à son tour, réagit sur le développement des idées religieuses. On peut se demander si le césarisme ne fut pas le produit du même mouvement intellectuel et social qui, en religion, entraînait les esprits vers le monothéisme. Si ce monothéisme prit à un certain moment la forme d'une héliolâtrie, la cause en est peut-être moins dans les calculs politiques de certains empereurs que dans la propension des philosophes à voir dans le soleil l'incarnation par excellence ou du moins le symbole le plus naturel de l'absolu? Macrobe atteste que, de son temps, tous les dieux étaient ramenés à un seul et celui-ci identifié au soleil. Aurélien ne fit que se conformer à la théologie de son époque, lorsqu'il fonda un culte officiel en l'honneur de *Sol Invictus Dominus imperii romani*, et, en tout cas, il est à noter que ce culte n'avait qu'un rapport indirect avec les mystères de Mithra.

Ceux-ci — et c'est ce que M. Cumont fait, du reste, pleinement ressortir — constituaient surtout un culte militaire, pour ne pas dire chevaleresque, de nature à développer l'esprit de courage et de discipline, c'est-à-dire des vertus dont la société contemporaine commençait à fortement éprouver le besoin. Sans doute,

ces qualités, bien qu'elles excluent la servilité, ne sont pas incompatibles avec un certain despotisme ; mais l'organisation des mystères mithriaques se distinguait, en outre, par deux caractères difficilement conciliables avec les mœurs du césarisme : d'une part, les règles d'égalité et de solidarité qui laissaient les distinctions de caste ou de rang à la porte du sanctuaire et faisaient de l'esclave le « frère, » parfois le supérieur du décurion ou du clarissime ; d'autre part, l'esprit même de la morale mithriaque qui reposait sur le principe de liberté, sur la faculté reconnue à l'homme de choisir entre Ormuzd et Ahriman, de devenir l'allié du premier ou l'instrument du second. Ces deux caractères se retrouvaient dans la religion chrétienne : ils ont fini par avoir raison du césarisme. Peut-être le mithriacisme se serait-il émancipé à son tour des apothéoses impériales — que, du reste, il ne semble jamais avoir encouragées, à en juger par les dédicaces de ses mithréa. — Le seul empereur sincèrement mithriaste fut Julien, et il vaut bien Constantin ou Gratien.

X

DE LA RESPONSABILITÉ DES INFLUENCES RELIGIEUSES DANS LA CHUTE DE LA CIVILISATION ANTIQUE[1]

Jusqu'à quel point l'avènement du christianisme a-t-il précipité la décadence de la culture antique? La question est plus discutée que jamais, aujourd'hui que les progrès de la critique historique ont renouvelé la science des origines chrétiennes, et elle tend à devenir d'autant plus passionnante que nous vivons, nous aussi, dans un âge de transition, où les rapprochements ne manquent pas — particulièrement sur le terrain social et religieux, — avec l'état du monde civilisé aux derniers siècles de l'empire romain.

I

Un premier fait qui ressort des études modernes, c'est que le christianisme, quand il s'affirma au sein de la société gréco-romaine, n'était plus uniquement la Bonne nouvelle prêchée par Jésus aux juifs de la Palestine, mais une religion déjà profondément modifiée par une infiltration des mythes et des rites alors répandus dans tout l'Orient. Un second fait, c'est que le triomphe final de cette religion ne fut pas, à proprement parler, le résultat brusque d'une révolution mentale, mais l'aboutissement d'une évolution déjà poussée fort loin dans les croyances et les sentiments des contemporains, sous l'influence des diverses religions issues des pays orientaux.

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*, mai-juin 1907.

C'est donc, en réalité, entre la culture de l'Orient et la civilisation classique de l'ancienne Rome que se circonscrit le débat. Le problème a déjà été exposé, il y a quelques années, dans l'ouvrage magistral où M. Jean Réville a tracé d'une main sûre le tableau de la religion romaine sous les Sévères[1]. Nul n'était mieux qualifié pour reprendre la question que l'auteur des recherches désormais classiques sur les Mystères de Mithra, M. Franz Cumont. Appelé, l'an dernier, à Paris et à Oxford, par les administrateurs respectifs de la Fondation Michonis et de l'Hibbert Trust, pour y donner une série de conférences sur *les Religions orientales dans l'Empire romain*, notre savant compatriote vient de refondre ses leçons en un volume intitulé : *Les Religions orientales dans le paganisme romain* (Paris, Leroux, 1907), qu'il est intéressant de mettre en regard d'un ouvrage anglais, parallèlement écrit par M. J. G. Frazer sur un sujet analogue : *Adonis, Attis, Osiris, a study in Oriental Religions.*

Dans une œuvre antérieure : « Le Rameau d'Or, » *the Golden Bough*, M. Frazer s'est efforcé de montrer que la destinée tragique des prêtres de Nemi, — tour à tour remplacés, dans leurs fonctions sacerdotales de *rex nemorensis*, par le candidat à leur succession qui réussissait à les assassiner — n'était pas un fait isolé, mais un cas assez fréquent parmi les rois des temps primitifs. L'érudit et captivant écrivain de Cambridge reprend aujourd'hui cette thèse pour l'étendre aux cultes orientaux, dont il reconstitue les rites originaires et dont il retrace l'évolution dans le monde romain.

Son jugement sur leur valeur et leur rôle est très sévère : « La société grecque et romaine, écrit-il, reposait sur la subordination de l'individu à la communauté; elle plaçait le salut de la république, en tant que but suprême de la conduite, au-dessus du salut des individus dans ce monde ou dans l'autre.... Tout ceci fut changé par la diffusion des religions orientales qui faisaient de la communion avec Dieu et du salut éternel les seuls buts de la vie, à côté desquels la prospérité et même l'existence de l'Etat devenaient des objets insignifiants. Le résultat inévitable de cette doctrine égoïste et immorale fut d'écarter de plus en plus le fidèle

1. Voir plus haut, p. 118, *La dernière floraison du paganisme antique.*

de tout service public, de concentrer sa pensée sur ses propres émotions spirituelles et de lui faire mépriser la vie présente, qu'il ne regarda plus que comme une épreuve en vue d'une vie meilleure et éternelle.... Il s'ensuivit une désintégration générale du corps politique. Les liens de l'Etat et de la famille se relâchèrent. La structure de la société tendit à se résoudre en ses éléments individuels et, par suite, à retomber dans la barbarie.... Des hommes se refusèrent à défendre leur pays et même à continuer leur espèce. Dans leur anxiété de sauver leur âme, ils acceptaient de laisser périr autour d'eux le monde réel, qu'ils identifiaient avec le principe du mal. Cette obsession a duré mille ans. La renaissance du droit romain, de la philosophie aristotélicienne, de l'art et de la littérature classiques, à la fin du moyen âge, marquent le retour de l'Europe à son propre idéal de vie et de conduite, à des conceptions du monde plus saines et plus viriles. Le flux de l'invasion orientale s'est enfin arrêté. Le reflux se poursuit encore! »

M. Cumont nous fait entendre un tout autre langage. A l'en croire, les religions orientales satisfaisaient davantage, non seulement les sens et le sentiment, mais encore l'intelligence et surtout la conscience : « Les croyances puériles et monstrueuses, dont la religion des Latins était encombrée, jetaient sur elle le discrédit. Sa morale (qui reposait sur l'idée archaïque de la responsabilité collective) ne répondait plus à la conception nouvelle qu'on se faisait de la justice.... De plus, cette morale était sans sanction. Si les cultes orientaux se préoccupaient médiocrement de l'intérêt public, ils donnaient d'autant plus d'importance à la vie extérieure et, par suite, à la valeur de la personne.... On peut, en un certain sens, parler d'un retour du paganisme au culte de la nature, mais a-t-on le droit de considérer cette transformation comme une régression vers un passé barbare, comme une décadence jusqu'au niveau de l'animisme primitif? Ce serait être dupe d'une apparence. Les païens du IVe siècle ne regardent plus naïvement leurs dieux comme les génies capricieux, comme les puissances désordonnées d'une physique confuse; ils les conçoivent comme des énergies cosmiques dont l'action providentielle est réglée dans un système harmonieux. La croyance n'est plus instinctive et impulsive; l'érudition et la réflexion ont reconstitué toute la théologie.... Celle-ci est étroitement unie à la science que

ses derniers fidèles cultivent avec amour et avec orgueil, en héritiers fidèles de l'antique sagesse de l'Orient et de la Grèce. — Comme la doctrine est toute imprégnée de philosophie et d'érudition, la liturgie est toute pénétrée de préoccupations éthiques.... Le paganisme était devenu une école de moralité, le prêtre un docteur et un directeur de conscience. »

M. Cumont — et ce n'est pas une des parties les moins originales, sinon les mieux assises, de sa thèse — ne présente cette supériorité des religions orientales que comme un des points où se constate l'avance générale de la civilisation orientale sur la culture de la société romaine. A l'entendre, c'est en Asie qu'il faut chercher à cette époque les principaux foyers de l'industrie et du commerce, de l'habileté technique et de la productivité artistique, la richesse enfin, l'intelligence et la science. « Il paraît aujourd'hui manifestement que Rome n'a rien ou presque rien donné aux Orientaux; mais, qu'au contraire, elle a beaucoup reçu d'eux. » Il ajoute, toutefois, que, dans aucun ordre d'idées, cette action n'a été aussi décisive que dans la religion. — Examinons donc tout d'abord quel a été l'apport des Orientaux sur ce terrain.

II

Ce qui caractérise les religions orientales de cet âge, c'est, premièrement, qu'en s'introduisant dans le monde gréco-romain, elles assument invariablement la forme de Mystères accessibles aux hommes de toute race et de toute condition, moyennant une initiation où se communiquent certaines traditions et où se pratiquent certains rites; c'est ensuite que, parmi ces rites, figure d'ordinaire la représentation d'une mort violente suivie d'une résurrection. On sait que le christianisme ne fit pas exception. — Ici se place la théorie générale de M. Frazer, qu'il convient de rappeler en quelques mots :

Les peuples même les plus incultes sentent que leur vie est intimement liée à celle de la nature. Dans une certaine étape de leur développement, ils s'imaginent que les procédés de la magie leur fournissent le moyen de faire tomber la pluie, briller le soleil, multiplier le bétail, mûrir les fruits de la terre, etc. Plus

tard, ils en viennent à percevoir derrière ces phénomènes une cause ou un agent dont la puissance est supérieure à celle des sortilèges. Désormais, ils se représenteront la croissance et le dépérissement annuels de la végétation comme les vicissitudes de la force vitale inhérente à des dieux ou à des déesses qui naissent, grandissent, vieillissent et meurent à l'instar de l'homme. Ils n'en continueront pas moins, par habitude, leurs opérations magiques. Seulement, celles-ci auront désormais pour but de seconder l'œuvre et d'accroître la force de la divinité, voire de la faire renaître, en vertu de la notion — sur laquelle repose la magie sympathique — qu'en simulant ou imitant un événement, on en assure la reproduction.

Les drames liturgiques sont nécessairement à la fois symboliques et réalistes. Pour figurer la mort et la résurrection des dieux, le meilleur moyen, c'est d'immoler réellement le personnage qui est le mieux en état de représenter ce dieu; puis, de faire passer son âme dans le corps d'un successeur qui assume à son tour le rôle de personnification divine. Or, qui se rapprochait mieux de la divinité que le roi, alors surtout qu'on lui attribuait généralement une action directe sur les phénomènes de la nature aussi bien que sur la destinée de ses sujets? On adopta en conséquence la coutume d'immoler périodiquement les rois — tout au moins quand ils commençaient à donner des signes de décrépitude. — Cependant, si dévoués qu'ils fussent aux intérêts de leurs sujets, ils finirent par se lasser de ce métier et ils se firent substituer, d'abord un membre de leur famille, puis un prêtre, enfin un captif ou un criminel, — à moins que, par un un autre genre d'atténuation, le sacrifice ne se réduisît désormais soit à un simulacre de meurtre, soit à l'immolation d'un animal, assimilé au dieu, que le prêtre écorchait pour en revêtir la peau.

Il est clair que cette ingénieuse hypothèse explique certaines coutumes dont le sens avait jusqu'ici échappé aux historiens. Mais sa généralisation condamne l'auteur à y ramener tous les cultes et on peut ajouter tous les Mystères qui nous offrent le drame d'une mort tragique suivie d'une résurrection. En fait, elle se compose de deux propositions distinctes : 1° Le dieu est un génie de la végétation dont on assure la pérennité en simu-

lant son trépas et sa régénération ; 2° c'étaient les rois qui, originairement, jouaient au naturel le rôle du dieu.

Mais la première thèse prête à discussion. Je me hasarderai à produire une explication quelque peu différente, et c'est M. Frazer lui-même qui m'en fournira les éléments dans l'ouvrage antérieur où il a montré que des peuplades même sensiblement inférieures en civilisation aux Sémites et aux Egyptiens, — les Indigènes du Congo, de l'Australie, de la Nouvelle-Guinée, de la Virginie, etc., — accomplissaient, elles aussi, un rite analogue dans un tout autre but : chez toutes ces populations, l'initiation des jeunes gens, qui se pratique à l'époque de la puberté, comprend une cérémonie où ils sont censés mourir pour renaître. Au fond, c'est toujours la même notion de sympathie magique à laquelle j'ai fait allusion plus haut ; seulement, ici, le but qu'on poursuit, c'est la régénération de l'individu. On veut lui donner une nouvelle âme, plus complète ou plus vigoureuse. Or, on ne peut introduire une âme de rechange qu'en faisant partir l'ancienne. Partout, en effet, cette initiation est considérée comme une seconde naissance, l'entrée dans une vie supérieure.

Lorsque, plus tard, les hommes commencèrent à se représenter la succession des phénomènes par des images empruntées à la destinée des êtres vivants, ils virent, dans les renouvellements périodiques de la végétation comme dans ceux de la lumière, la mort et la renaissance du génie qu'ils croyaient régir ces départements de la nature. Ayant insensiblement perdu de vue la signification des rites qu'ils célébraient traditionnellement, ils s'imaginèrent alors que le but en était soit d'identifier la destinée de l'initié avec celle de son dieu, soit peut-être de seconder l'œuvre divine, en la reproduisant, — et ici nous rentrons dans l'ordre d'idées développé par M. Frazer, tout en différant de lui sur le point de départ.

Quant à la seconde proposition, pour qu'elle fût exacte dans sa généralité, l'auteur devrait établir qu'à l'origine l'immolation du roi était annuelle. Or, de son aveu même, celle-ci ne se produisait que quand la victime tombait en décrépitude, ou lorsque, pour une raison quelconque, elle paraissait avoir perdu le pouvoir de commander aux événements. Il suffit, d'ailleurs, de lire certains chapitres du nouveau livre dû à M. Frazer pour constater

combien est fragile la chaîne de ses déductions, lorsqu'il se livre à des efforts, parfois désespérés, en vue d'établir et ensuite de plier à son hypothèse des faits qui ne paraissaient guère exiger une interprétation aussi laborieuse; — par exemple la circonstance que quelques rois ont porté respectivement, en Asie Mineure et en Egypte, les noms d'Attis, d'Adonis, d'Osiris, etc.; qu'ils ont été parfois assimilés à ces divinités, dans le langage de leurs sujets ou le protocole de leur cour; enfin, que certains d'entre eux ont été mis à mort dans des circonstances tragiques. — Ce qui n'empêche pas, du reste, l'auteur d'émailler ses démonstrations d'hypothèses ingénieuses, originales et toujours suggestives.

III

Le premier culte oriental qui s'implanta à Rome fut celui des Phrygiens. La Phrygie, la moderne Anatolie, est un haut plateau de climats extrêmes. Après un long et froid hiver, les pluies du printemps y amènent un développement rapide de la végétation, laquelle ne tarde pas à se flétrir sous les ardeurs du soleil estival. Les indigènes, adonnés surtout à l'agriculture et à l'élevage, pleuraient, avec de grandes démonstrations de deuil, la mort de la végétation ou plutôt du dieu Attis, qui la personnifiait; et lorsque, quelques mois plus tard, la verdure reparaissait, ils célébraient la résurrection du dieu avec de vives manifestations d'allégresse. La légende voulait qu'Attis, atteint dans ses parties génitales par la défense d'un sanglier, avait succombé aux suites de cette mutilation et que son amante, la grande déesse de l'Ida, Cybèle, l'avait alors métamorphosé en pin. — On s'est donné beaucoup de peine pour expliquer cette métamorphose. Ne serait-ce pas qu'Attis, dieu de la sève végétale, s'incorpore naturellement, pendant que la végétation se dessèche et meurt, dans un arbre à feuilles persistantes qui garde toute l'année les apparences de la vie?

Dès l'époque des guerres puniques, un oracle sybillin avait amené le Sénat romain à installer, sur le Palatin, la pierre noire qui symbolisait, à Pessinunte, la grande déesse de la Phrygie, Cybèle. Avec ce culte s'introduisirent les rites bruyants et

orgiaques des Galles, ces prêtres d'Attis qui couraient les rues en se mutilant et en s'émasculant pour se mettre dans le même état que leur dieu. A l'équinoxe du printemps, un pin était solennellement abattu, enveloppé de bandelettes et couronné de violettes, comme un cadavre, puis transporté processionnellement dans le temple du Palatin, avec une effigie d'Attis suspendue à la cime (M. Frazer veut trouver, dans cette effigie, une réminiscence du roi-prêtre originairement pendu et écorché). Suivaient, pendant trois jours, des scènes de deuil, que terminait une veillée mystérieuse, où les initiés paraissaient s'unir, nouveaux Attis, à la Grande Déesse. Le 25 mars, on passait brusquement à une joie délirante : c'étaient les *Hilaries*, où l'on fêtait, par des mascarades et des banquets, le retour du dieu à la vie.

Le Sénat prit soin d'interdire aux Romains de participer au nouveau culte ; les Galles durent continuer à se recruter en Asie. Ce fut seulement sous Claude que l'interdiction fut levée et que les Mystères d'Attis se propagèrent dans l'Empire. Sous leur couvert, tout le panthéon de la Phrygie reçut droit de cité à Rome, notamment la Bellone cappadocienne, Mâ — le dieu lunaire, Mèn — le Dyonisos phrygien, Sabazius, parfois assimilé au Jahveh Sebaoth, dieu biblique des armées, etc.

Ces Mystères comprenaient, en outre, une sorte de communion et un baptême de sang. Le myste se couchait dans une fosse fermée à claire-voie. On célébrait sur lui un véritable office funèbre; puis on égorgeait, à la surface, un taureau dont le sang l'inondait, en vue de lui assurer un jour la vie éternelle; *taurobolio in aeternum renatus*.

Vinrent ensuite les cultes de la Syrie, qui acclimatèrent à Rome, vers la fin de la république, leurs cérémonies sensuelles et leurs rites superstitieux. Ils ne réussirent longtemps que dans le petit peuple, dont ils exploitaient les superstitions par leurs magiciens et leurs devins. Peu à peu, cependant, on vit se propager dans tout l'Empire, grâce au prosélytisme des marchands syriens, non seulement le culte déjà grécisé d'Adonis, mais encore le culte de divinités asiatiques plus farouches, les Baals de Damas, d'Héliopolis, d'Emèse. Leur influence se développa

surtout à Rome, lorsque l'avènement des Sévères leur assura l'appui d'une cour à demi-syrienne.

Les Mystères d'Adonis représentent à peu près la même donnée que ceux d'Attis. Adonis, le Thammouz des Chaldéens, semble, lui aussi, avoir été, à l'origine, non un dieu solaire, comme on l'a longtemps prétendu[1], mais un génie de la végétation qui dépérit et meurt sous les ardeurs de l'été. Son épouse, Aphrodite-Astarté-Istar, recueille son dernier soupir, puis le pleure avec le concours de la nature en deuil.

Dans le rituel chaldéen, dont semble issu ce mythe, Istar s'en va rechercher son amant Thammouz dans le royaume souterrain des morts, où elle est elle-même retenue captive jusqu'au jour où les dieux ordonnent de la relâcher, pour mettre fin à la stérilité de la nature.

Ce qui toutefois déparaît surtout le culte des déesses syriennes, c'était la prostitution sacrée, organisée dans leurs temples comme un moyen d'accroître la fécondité générale. Il convient de signaler aussi les formes bestiales et monstrueuses que les Sémites maintenaient à leurs dieux, là où ceux-ci n'avaient pas subi l'ascendant de l'art grec. Enfin, dans aucun groupe de cultes, on n'a pratiqué plus longtemps les sacrifices humains : « La religion — écrit M. Cumont — qui sacrifiait à la divinité la vie des hommes et la pudeur des femmes était demeurée, sous bien des rapports, au niveau moral de peuplades insociables et sanguinaires. Les rites obscènes et atroces provoquèrent un soulèvement exaspéré de la conscience romaine, quand Héliogabale tenta de les introduire en Italie, avec son Baal d'Emèse. »

Le culte égyptien qui s'implanta à Rome, après la conquête de l'Egypte, était sorti du Serapeum fondé, à Alexandrie, par Ptolémée Soter. Deux de ses divinités surtout prirent pied en Occident : Isis et Osiris, ce dernier sous le nom de Sérapis. La vieille religion égyptienne, suivant les idées qu'on s'en fait de plus en plus, était, en somme, un naturisme assez grossier qui

1. Telle est encore la thèse, assez fragile, bien que soutenue avec talent et érudition, qu'expose un récent ouvrage de M. Charles Vellay : *Le culte et les fêtes d'Adonis-Thammouz dans l'Orient antique*, 1 vol. de 304 pages, Paris, Leroux, 1904.

concevait ses dieux sous des formes bestiales et qui croyait pouvoir les dominer par des procédés magiques. Osiris, dont on a voulu faire tantôt un dieu du Nil, tantôt un dieu de la végétation, avait fini par devenir principalement le soleil couché, et, par suite, le dieu des morts. Comme il renaissait chaque jour, après avoir traversé, dans la barque solaire, l'intérieur de la terre, les défunts pouvaient espérer la continuation posthume de leur existence, s'ils parvenaient à s'identifier avec leur dieu.

Le mythe de son meurtre par Set et de sa laborieuse résurrection par Isis est trop connu pour que j'aie à le raconter ici. Ce drame faisait l'objet de représentations scéniques qui passèrent dans l'Empire avec les mystères d'Isis. Jamais reconnu officiellement et longtemps proscrit par l'autorité, le culte d'Isis, fait remarquer M. Cumont, offre le premier exemple, à Rome, d'un mouvement religieux essentiellement populaire, triomphant de la résistance offerte par les pouvoirs publics et par les sacerdoces officiels.

En dernier lieu, se présentent les Mystères de Mithra qui, un moment, disputèrent au christianisme la conquête des âmes. J'ai eu précédemment l'occasion d'en parler, à propos de l'ouvrage désormais classique que M. Cumont leur a consacré, il y a huit ans.

C'est sous les Flaviens qu'ils commencèrent à se répandre sérieusement, non seulement à Rome, mais encore dans les provinces, partout où campait une cohorte asiatique. La religion mazdéenne, dont ils étaient la forme occidentale, explique l'existence du mal par la lutte entre deux catégories opposées d'êtres surhumains, les uns dirigés par Ormuzd, les autres par Ahriman. Ces deux influences se disputaient l'homme, qui trouvait heureusement un allié dans le dieu de la lumière solaire, Mithra. — Cette doctrine s'était incorporée, en Chaldée, la théorie des sept sphères concentriques dans lesquelles étaient censées se mouvoir les principales planètes alors connues. Les âmes humaines, pour regagner le ciel supérieur, où Ormuzd régnait dans sa gloire, devaient retraverser ces sept sphères, en faisant usage des formules secrètes qui leur étaient enseignées dans les Mystères.

De la Chaldée également sortirent les arts de l'astrologie et

de la magie, qui influencèrent si profondément les derniers siècles du paganisme et qui devaient même survivre à sa chute. A la vérité, c'étaient plutôt là deux pseudo-sciences, la première qui croyait pouvoir déterminer, par l'observation des mouvements sidéraux, les événements de la vie, avec autant de certitude que le changement des saisons; la seconde, qui prétendait fournir les moyens de corriger le sort, à l'aide de procédés méthodiques et infaillibles. Cependant, toutes deux conservèrent jusqu'à la fin un caractère mystique qui les associa aux religions nouvelles, sous forme de théologie et de théurgie.

IV

Ainsi des rites naïfs, obscènes ou sanguinaires; les grossièretés du naturisme; les cauchemars de la démonologie; la croyance déprimante à l'infaillibilité de l'astrologie et de la magie, tels furent, en apparence, les cadeaux des religions orientales à ces fiers et pratiques Romains qui, dans les premiers temps de l'Empire, faisaient une part grandissante au libre examen et à ses méthodes rationnelles. Y a-t-il là de quoi justifier l'enthousiasme de M. Cumont? Un des principaux mérites de son livre, c'est de faire ressortir qu'il se trouvait *autre chose* dans les idées religieuses qui envahirent l'Empire à la suite de ses conquêtes en Orient.

Tout d'abord, l'auteur montre qu'il y a lieu de distinguer entre les religions populaires, enfermées dans leurs coutumes, et la religion sacerdotale réservée à quelques adeptes. Cette dernière s'occupait sans cesse d'amender les traditions sacrées ou d'en modifier l'esprit, quand la lettre était immuable, afin qu'elles répondissent aux aspirations nouvelles d'une époque plus avancée : « D'un fétichisme grossier et de superstitions sauvages, les sacerdoces érudits des cultes asiatiques avaient peu à peu fait sortir toute une métaphysique et une eschatologie, comme les brahmanes ont édifié le monisme spiritualiste du Védânta sur l'idolâtrie monstrueuse de l'hindouisme, ou, pour rester dans le monde latin, comme les juristes ont su tirer des coutumes traditionnelles des tribus primitives les principes

abstraits d'un droit qui régit les sociétés les plus cultivées. » Les dieux du naturisme oriental sont plus près de l'homme que les divinités des panthéons classiques, en ce qu'ils descendent à partager sa destinée, et, par suite, l'élèvent à partager la leur. Ils restent aussi plus près de la nature, dans leurs formes étrangères aux exigences de l'anthropomorphisme grec et, dès lors, ils sont plus faciles à dissoudre, par l'interprétation symbolique, en abstractions scientifiques, conformes aux connaissances de l'époque.

M. Cumont fait observer que d'un même principe on peut tirer des conséquences opposées : « C'est ainsi que la vieille idée du *tabou*, qui transforma, ce semble, les maisons d'Astarté en maisons de débauche, devint aussi la source d'un sévère code de morale. » La pureté, conçue d'abord comme matérielle, devint bientôt rituelle et enfin spirituelle. En se soumettant au taurobole, le néophyte ne pense plus acquérir la vigueur d'un buffle, ni même renouveler ses énergies physiques, mais se purifier de ses tares morales et se préparer à une vie exempte de souillures. De même, la communion sous les deux espèces, naguère conçue comme un simple charme théurgique, devient, dans les Mystères phrygiens, un aliment de vie spirituelle qui doit soutenir l'initié au cours de ses épreuves terrestres. Le culte d'Isis avait beau n'offrir, sur la nature et le rôle des dieux, qu'un amalgame de légendes disparates et enfantines, sa morale même avait beau ne présenter qu'un caractère plus ou moins négatif et terre à terre : les cérémonies où il représentait la passion d'Osiris en étaient venues à symboliser le sort de l'homme juste aux prises avec les puissances du mal et de la mort. « Aussi vrai, dit un texte, qu'Osiris vit, aussi vrai qu'Osiris n'est pas anéanti, lui non plus ne sera pas anéanti. »

Sous l'influence de l'eschatologie perse, la vieille conception d'un vague et ténébreux séjour des doubles, indistinctement réservé à tous les défunts, avait fait place à la notion des rétributions posthumes, où l'âme des bons participait à la vie et à la félicité des dieux. Les mystères de Mithra, pour qui pénétrait au delà de leurs interprétations cosmogoniques, enseignaient que les puissances du Bien finiront par l'emporter sur les puissances du Mal et que le devoir de l'homme est de seconder l'action

des premières en luttant pour la Lumière et la Vérité, — ce qui était une doctrine particulièrement apte à favoriser l'effort individuel et à développer l'énergie humaine. — Il n'est pas jusqu'à l'astrologie qui, en faisant de la Fatalité le Dieu suprême, sous le nom du Temps infini, ne contribuât à répandre la notion d'un univers régi par des lois fixes :

Fata regunt orbem : certâ stant omnia lege.
(Manilius.)

A première vue, la juxtaposition de tous ces cultes semble plutôt un charivari qu'un concert. « Cent courants divers, écrit M. Cumont, entraînaient les esprits ballottés et hésitants; cent prédications contraires sollicitaient les consciences. Supposons que l'Eglise moderne ait vu les fidèles déserter les églises chrétiennes pour adorer Allah ou Brahma, suivre les préceptes de Confucius ou du Bouddha, adopter les maximes du Shinto; représentons-nous une grande confusion de toutes les races du monde, où des mullahs arabes, des lettrés chinois, des bonzes japonais, des lamas thibétains, des pandits hindous prêcheraient à la fois le fatalisme et la prédestination, le culte des ancêtres et le dévouement au souverain divinisé, le pessimisme et la délivrance par l'anéantissement; où tous ces prêtres élèveraient dans nos cités des temples d'une architecture exotique et y célébreraient leurs rites disparates; ce rêve — que l'avenir réalisera peut-être, — nous offrirait une image assez exacte de l'incohérence religieuse où se débattait l'ancien monde avant Constantin! »

Cependant, cette incohérence n'était-elle pas essentiellement de surface? Lorsque tous ces cultes se rencontrèrent au sein de la paix romaine, n'étaient-ils pas suffisamment rapprochés les uns des autres, dans leurs éléments supérieurs, pour tendre à se fondre en une vaste synthèse qui offrait néanmoins cette particularité de maintenir les dieux et les rites de chaque religion distincte? « Les Hellènes, dit un écrivain du IVe siècle, Themistius, ont trois cents manières de concevoir et d'honorer la Divinité, qui se réjouit de cette diversité d'hommages. » C'est que, grâce au néoplatonisme qui était devenu la philosophie

dominante, les esprits les plus avancés de toutes les religions en étaient arrivés à placer en arrière du monde sensible, au-dessus des hommes, des démons et des dieux, un Dieu unique, éternel, infini. Parfois on identifie cette Divinité au Destin qui domine hommes et dieux. Parfois on en fait un souverain qui gouverne le monde, comme le Prince gouverne l'Empire. Ou encore, par une conception plus philosophique, on voit dans la Divinité une puissance infinie, imprégnant la nature entière de ses forces débordantes : « Il n'existe, écrivait, vers 390, Maxime de Madaure, qu'un Dieu suprême et unique, sans commencement et sans descendance, dont nous invoquons, sous des vocables divers, les énergies répandues dans le monde, parce que nous ignorons son nom véritable, et, en adressant nos supplications à ses divers membres, nous entendons l'honorer tout entier. Grâce à l'intermédiaire des dieux subalternes, ce Père commun et d'eux-mêmes et de tous les mortels est honoré de mille manières par les humains, qui restent ainsi d'accord dans leur désaccord[1]. »

Sans doute, on garde les vieilles traditions; mais on les traite à la mode néo-platonicienne pour en faire sortir, par l'allégorie et le symbolisme, des enseignements philosophiques et moraux. Et de la sorte s'établit peu à peu, par des compromis, un ensemble de croyances dont un consentement universel semble attester la vérité. Le christianisme lui-même, malgré l'intolérance dont il renfermait le germe, ne resta pas étranger à ce syncrétisme, dans la période qu'on peut qualifier de gnostique, lorsqu'il eut pris à Alexandrie la forme des Mystères, adopté une théologie néo-platonicienne et développé les rites communs à presque toutes les religions de l'Orient.

Comment la vieille religion romaine, avec sa mythologie raide et enfantine, — son rituel « honnête, mais pauvre, » pour employer à peu près les termes de M. Cumont, — son esprit particulariste et municipal — aurait-elle pu résister à la pression de cette religion à la fois rationnelle et universaliste, qui satisfaisait les besoins spirituels, philosophiques et sociaux des temps nouveaux? Nul ne pourra s'étonner si, dans ces condi-

1. Dans Migne, *Pat., Lat.*, XXXIII, col. 82.

tions, l'ancien culte national de Rome, galvanisé un instant par Auguste, n'existe bientôt plus que de nom et si, au-dessus du Jupiter Capitolin, les derniers empereurs païens établissent le culte du soleil invincible regardé comme la plus haute et la plus brillante manifestation de la Divinité invisible. Toutefois, ce qui est changé, ce n'est pas seulement le nom du dieu qui préside au Panthéon officiel, c'est encore l'axe même de la vie religieuse et morale. L'accomplissement intéressé des obligations synallagmatiques envers les dieux a fait place à un ardent désir de communion en pureté et en sainteté. Le but des rites, comme s'en plaint M. Frazer, ce n'est plus le salut de la cité, mais celui de l'individu; ce n'est plus le bonheur sur terre qu'on poursuit, mais la félicité dans une autre vie. Le fidèle se sépare du citoyen ; sa patrie religieuse est l'humanité, voire l'univers.

V

Des deux cloches, laquelle devons-nous écouter? Ainsi qu'il arrive souvent en matière de plaidoyers historiques, chacun des deux avocats semble plus fondé dans ses critiques que dans ses apologies.

La cité grecque est morte, comme sont morts aujourd'hui la gilde flamande ou le *mir* slave — et, quels qu'en aient pu être les mérites, nul ne les fera revivre. — Les vieilles religions municipales ne pouvaient convenir à un Empire qui prétendait embrasser le monde alors connu. Même en élargissant leurs cadres, elles n'auraient pu lui donner que la conception d'une religion d'Etat, c'est-à-dire la négation des droits de la conscience individuelle. Sans doute le christianisme devait, lui aussi, nous apporter ce funeste présent; mais il y a été conduit par un germe originaire de particularisme et d'intolérance dogmatiques dont il a, même aujourd'hui, tant de peine à se délivrer. Le syncrétisme des néo-platoniciens, outre qu'il était en harmonie avec les données cosmologiques de leur temps, eût pu se prêter à tous les développements ultérieurs du mouvement scientifique, avec l'avantage de ne pas rompre la continuité de l'évolution religieuse.

Il est très vrai qu'en orientant les individus vers des préoccupations extra-terrestres, il les a amenés à négliger leurs devoirs pratiques envers leur entourage immédiat. Mais cette déviation n'était, en somme, qu'une exagération incidentelle à laquelle il eût pu être remédié, dans l'hypothèse d'un meilleur équilibre social. Si toutes spéculations à cet égard n'étaient vaines, on pourrait se figurer le syncrétisme des religions orientales s'appliquant non seulement à dégager de leurs théosophies respectives la notion de la Divinité commune, mais encore à réunir, dans une même conception éthique, ce que chacune d'elles apportait d'éléments propres à renforcer chez l'homme la conscience de sa destinée rationnelle et de ses obligations envers ses semblables. Cette synthèse s'est malheureusement arrêtée à mi-chemin.

La transformation religieuse opérée dans la société antique sous l'action des religions orientales n'est donc pas responsable de la décadence qui amena la longue éclipse de la civilisation occidentale, et nous pouvons même nous demander jusqu'à quel point ce n'est pas au déclin de cette civilisation, provoqué par d'autres causes, qu'il faut attribuer l'arrêt et même le recul de l'évolution religieuse.

L'idéal du paganisme expirant avait beau offrir une conception du culte bien supérieure à la vieille mythologie romaine, il n'en était pas moins la religion d'une société déjà en décadence. M. Cumont lui-même doit le constater, dans les mêmes pages où, sacrifiant quelque peu à ce que M. Salomon Reinach a un jour appelé, à propos d'autres problèmes, « le mirage oriental, » il s'efforce de démontrer l'heureux effet de l'influence asiatique sur la culture romaine dans presque tous les domaines de la civilisation. Passe encore pour le commerce, l'industrie, la richesse, les sciences, les lettres, l'art même — un art de décadence, s'entend.

Mais il devient difficile de comprendre ce jugement, quand il s'agit des mœurs ainsi que des institutions politiques et sociales.

Au début de l'Empire, expose-t-il, Rome règne sur le monde, mais elle ne l'administre pas. Pourvu que la paix romaine soit maintenue, le gouvernement impérial laisse partout une large autonomie. Que trouve-t-on trois siècles plus tard? « Un Etat fortement centralisé, où un souverain absolu, adoré comme une divi-

nité, entouré d'une cour nombreuse, commande à toute une hiérarchie de fonctionnaires ; des villes dépouillées de leurs libertés locales au profit d'une bureaucratie toute-puissante et la capitale elle-même dépossédée, avant les autres, de son autonomie et soumise à des préfets. En dehors des cités, le monarque, dont la fortune privée se confond avec les finances de l'Etat, est propriétaire d'immenses domaines régis par des intendants et sur lesquels vit une population de colons attachés à la glèbe. L'armée est composée en grande partie de mercenaires étrangers, soldats de carrière recevant, comme solde et comme prime, des terres sur lesquelles ils vivent. Tous ces traits, bien d'autres encore, rapprochent l'empire romain des anciennes monarchies orientales. »

Pour être complet, le tableau devrait nous faire voir les provinces ruinées par le fisc ; les mœurs se corrompant du haut en bas de l'échelle, malgré l'effort et l'exemple des empereurs philosophes ; l'insécurité des personnes et des biens, sous le règne des princes sans scrupules, et cela en dépit de l'admirable perfectionnement du Droit.

Est-ce là un progrès, un indice de civilisation supérieure ? M. Cumont s'est encore chargé de nous répondre, dans un autre chapitre de son livre : « Au IIIe siècle, le malheur des temps cause tant de souffrances ; durant cette période violente et tourmentée, il y a tant de ruines imméritées, tant de crimes impunis qu'on se réfugie dans l'attente d'une existence meilleure, où toutes les iniquités de ce monde seront réparées. Aucun espoir terrestre n'illuminait alors la vie. La tyrannie d'une bureaucratie corrompue étouffait toute velléité de progrès politique. L'idée se répandait que l'humanité était atteinte d'une irrémédiable décadence, que la nature s'acheminait vers la mort et que la fin du monde était proche. Il faut se rappeler toutes ces causes de découragement et d'abandon pour comprendre l'empire de cette idée, si souvent exprimée, qu'une amère nécessité contraint l'esprit à venir s'enfermer dans la matière et que la mort est un affranchissement qui le délivre de sa prison charnelle. »

La réalité est que les derniers siècles de l'antiquité furent un âge de constrastes sociaux, et si ceux-ci, maintenus dans des limites raisonnables, sont un ferment de progrès, ils ne peuvent être portés à l'extrême sans compromettre la stabilité de tout le

corps social. Or, le rationalisme religieux, le culte de la philosophie, les vertus civiques et morales n'étaient que le lot d'une minorité. A l'éthique raffinée de cette élite honnête et instruite s'opposaient à la fois la crédulité des masses populaires et l'immoralité des classes gouvernantes. La centralisation à outrance, qui avait tué le goût et l'habitude de l'initiative privée, ne laissait de place qu'à un despotisme stérilisant ou à une licence anarchique. Dans les provinces aussi bien qu'à Rome, l'extrême misère côtoyait l'extrême opulence; la classe moyenne n'avait plus d'autre refuge que de prendre service dans l'administration impériale, et le fisc devenait d'autant plus exigeant qu'il contribuait davantage à l'appauvrissement général.

Pour assurer le maintien et le développement d'une civilisation, il ne suffit pas de progrès réalisés dans l'industrie, le luxe, l'art, les lettres, les sciences, la philosophie, dussent-ils même réagir sur l'état des croyances, il faut encore le perfectionnement moral des individus et des institutions. Notre propre société fera bien de s'en souvenir.

XI

TRINITÉS NON CHRÉTIENNES[1]

L. L. Paine. — *The Ethnic Trinities and their relation to the Christian Trinity.* — Boston, Houghton, 1901, 1 vol. in-8 de vii-368 pages.

Voilà un titre qui nous met quelque peu en défiance et cette impression ne s'atténue pas, quand la Préface nous avertit que l'auteur se propose d'étudier le dogme chrétien de la Trinité, simultanément avec les Trinités des autres cultes, « comme formant un seul chapitre dans l'histoire comparée des Religions. » Heureusement le volume, quelques réserves qu'il y ait à faire sur sa thèse principale, vaut mieux que son titre et que son programme. Tout d'abord, on se sent quelque peu désarmé par cette courageuse déclaration d'un théologien : « La Religion comparée, presque la plus jeune des sciences, est destinée à révolutionner en bien des points la théologie et la philosophie ; elle répand une nouvelle clarté sur l'origine et l'extension d'idées et de croyances qu'on s'imaginait isolées ou réservées à quelques privilégiés ; elle fournit la preuve concluante que toutes les religions humaines sont le résultat d'un lent et large développement, subordonné à une loi qui est universelle dans sa portée. A cette loi, le Christianisme, en tant que système de croyances et de dogmes, ne forme pas exception. » L'auteur reste absolument fidèle à ce point de vue ; ce qu'on peut même lui reprocher, c'est de le pousser trop loin, quand il veut découvrir dans la Trinité chrétienne les mêmes facteurs que dans toutes les Trinités « ethniques. » Ces facteurs, à l'en croire, seraient : 1° le caractère sacré attaché au nombre

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LXV, 1902.

trois ; 2° le type familial ou principe de la génération ; 3° la théorie de la médiation.

Je commencerai par faire observer à l'auteur que le sens dans lequel il prend le terme de Trinité manque de précision. La plupart des Trinités « ethniques » qu'il attribue aux cultes polythéistes ne sont, en réalité, que des juxtapositions de trois divinités se différenciant simplement des autres dieux par un peu plus de puissance ou de prestige ; tandis que, au sein du christianisme, les membres de la triade diffèrent des autres êtres, tant surhumains qu'humains, en nature et en substance. La vraie distinction — que l'auteur admet, du reste, jusqu'à un certain point — c'est celle qui existe entre les triades mythologiques ou naturistes, dues à des circonstances accidentelles, et les Trinités philosophiques, c'est-à-dire fondées sur un raisonnement métaphysique. Ces dernières ne se rencontrent que dans le christianisme et le brahmanisme, peut-être le zoroastrisme.

M. Paine passe assez rapidement sur les triades des Egyptiens et des Chaldéens, pour s'étendre sur les « Trinités » des races aryennes. Voyons jusqu'à quel point il est fondé à y constater la présence des facteurs ci-dessus mentionnés :

1° On peut spéculer indéfiniment sur l'application des nombres à des séries régulières de phénomènes ; mais en dehors de l'arithmétique mystique des pythagoriciens, nous ne connaissons aucun système religieux où certains nombres auraient été vénérés, de propos délibéré, pour eux-mêmes et non à raison de ce qu'ils représentent. Nulle part il n'y a eu trois dieux, parce que le chiffre 3 est doué d'une vertu spéciale, mais le chiffre 3 a été doué de cette vertu, parce qu'on croyait à trois dieux — à trois mondes — à trois éléments personnifiés, etc. C'est ainsi que le chiffre 7 est également vénéré chez les anciens — non pas, comme le suppose l'auteur, parce que c'est un nombre impair — mais parce que, depuis les découvertes de l'astronomie chaldéenne, toute l'antiquité, y compris l'Inde brahmanique, a admis l'existence de sept planètes. M. Paine reconnait lui-même que beaucoup de ses « Trinités ethniques » offrent une certaine élasticité, passant à des combinaisons plus complexes de 4, 5, 6, divinités. Même en ce qui concerne les Trinités métaphysiques, peut-on entièrement assimiler le cas où les médiateurs sont au

nombre de deux (comme dans la Trinité de Plotin, où l'Être par excellence, Τὸ Ἕν, se révèle successivement par l'Esprit, ὁ νοῦς, et par l'âme universelle, ἡ ψυχή) et le cas où ils sont au nombre de trois (comme dans la Trimourti, où l'Etre unique et absolu se manifeste successivement en tant que Brahma, Vishnou et Çiva)?

2° L'application de l'idée de génération à la formation de l'univers a conduit la plupart des peuples polythéistes à la conception d'un couple primordial. Toutefois ni dans la mythologie des Grecs et des Latins, ni dans celle des Germains, ni dans celle des Hindous, le fruit de cette union n'a été regardé comme unique et n'a formé, à côté de ses divins parents, le troisième membre d'une trinité ou même d'une triade. Zeus, Poseidon et Hadès représentent trois mondes ou trois éléments juxtaposés — tout comme chez les Brahmanes, Sourya, Vayou (ou Indra) et Agni. — Le type familial ne se rencontre pas davantage dans la Trimourti et, au sein de la Trinité chrétienne, il se réduit aux relations du Père et du Fils. M. Paine déploie beaucoup d'érudition à montrer que la Vierge Θεοτόκος *aurait dû* logiquement constituer la troisième personne; — mais, enfin, elle ne l'est pas devenue, et c'est le Paraclet qui a pris les devants.

3° « C'est surtout l'élément médiateur, écrit M. Paine, qui met la Trinité chrétienne dans la relation la plus étroite et la plus intime avec les trinités ethniques. » — Il est certain que, partout, la désanthropomorphisation progressive de la Divinité amène l'introduction d'un Médiateur. Cependant, comme l'observe l'auteur lui-même, cette idée de médiation n'implique nécessairement que deux êtres divins. Pourquoi donc un troisième? M. Paine répond à cette objection, dont il sent la force, en empruntant à un compte rendu paru dans la *Revue de l'Histoire des Religions* de 1898 ce passage de M. Nathan Söderblom : « L'homme, effrayé de se trouver devant la puissance et la majesté divines, place des intermédiaires entre son Dieu et lui-même, qui, divinisés à leur tour, demandent encore des intermédiaires. » Mais alors pourquoi s'arrêter à deux ou même à trois ?

Quand on se place au point de vue purement historique, on ne peut se soustraire à l'impression que la troisième personne de la

Trinité chrétienne fait double emploi avec le Logos. Le savant professeur d'histoire ecclésiastique au séminaire de Bangor, qui se trouve, dans cette question, sur son véritable terrain, nous explique, avec autant de sagacité que d'érudition, *comment* le Paraclet s'est graduellement fait une place à côté du Logos, pour constituer finalement la Trinité athanasienne. Mais il ne nous donne pas le *pourquoi* psychologique de cette évolution. A la vérité, il insiste spécialement — et non sans raison — sur l'influence qu'a pu exercer ici la conception trinitaire de Plotin. Mais, dans ce dernier système, le troisième terme, ἡ ψυχή, est également, soit une superfétation, si on se place au point de vue d'une médiation unique, soit un arrêt illogique, dans la chaîne des éons que les écoles gnostiques du temps déroulaient à volonté.

Parmi les autres cultes, où la nécessité d'une médiation aurait amené la formation d'une Trinité, l'auteur cite encore le zoroastrisme, en invoquant une citation de Plutarque : « Entre Oromasdès et Ahriman se tient Mithra, qui, pour cette raison est appelé par les Perses μεσίτης » (*De Is. et Osir.* c. 46). D'après tout ce que nous connaissons de l'ancienne religion perse, ce passage signifie simplement que Mithra, dieu de la lumière répandue dans l'atmosphère, occupe une position intermédiaire entre le ciel, où règne Ahoura Maçda, et le monde souterrain, où réside Ahriman avec ses milices ténébreuses. Mithra exerce certainement des fonctions médiatrices ; mais, quoi qu'en dise M. Paine, c'est entre l'homme et Dieu, non entre celui-ci et le génie des ténèbres, dont il reste l'adversaire inconciliable. Chose étrange ! il existe dans le zoroastrisme une combinaison théologique, devenue officielle sous les Sassanides, qui offre bien plus le caractère d'une Trinité et que cependant notre auteur s'abstient de citer : c'est le système qui, au-dessus des deux principes irréductibles de la lumière et des ténèbres, du bien et du mal, respectivement personnifiés par Ormuzd et Ahriman, place l'Etre absolu et primordial, Zervan Akarana, le Temps sans bornes.

En résumé nous accorderons volontiers à l'auteur que le développement de tous les phénomènes religieux sans exception s'opère suivant des lois générales ; mais il ne s'ensuit point que ces phénomènes, là même où ils offrent quelque ressemblance

extérieure, puissent toujours être ramenés à des facteurs identiques. Les triades ne sont pas forcément des Trinités, et même ces dernières ont des origines diverses dans les cultes où nous les rencontrons.

XII

CHRISTS PAIENS[1]

John H. Robertson. — *Pagan Christs*. Londres, Watts, 1 vol. de x-442 pages, 1903.

Encore un ouvrage qui dépense beaucoup d'érudition et d'ingéniosité à soutenir que Jésus est un personnage purement mythique. L'école la plus récente en mythologie comparée — celle qui cherche la source des mythes dans un désir plus ou moins conscient d'expliquer des rites dont le sens originaire s'est oblitéré — après avoir vaillamment lutté pour se faire attribuer la part qui lui revient légitimement dans l'explication des traditions religieuses, commence à prendre la voie où ont trébuché ses devancières, en prétendant à son tour ramener à sa formule unique non seulement toute la mythologie, mais encore la légende et même une bonne partie de l'histoire.

Déjà M. Frazer, sans contester le fond historique de l'Evangile, avait laissé entendre que les détails, sinon le fait de la crucifixion, pouvaient avoir été suggérés par un rite analogue à la cérémonie des Sacées, où les Babyloniens pendaient ou crucifiaient un criminel qu'ils avaient commencé par revêtir d'ornements royaux et par traiter en roi durant trois journées. G. Allen allait plus loin, en supposant que toute l'histoire du Christ était une explication du traitement infligé à un dieu du blé et du vin qu'on mettait à mort pour mieux le faire renaître. William Simpson, de son côté, voyait dans la passion et la résurrection du Christ un vieux rite d'initiation, où l'on feignait d'immoler le néophyte, afin de le ressusciter à une vie nouvelle.

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLIX, 1904.

Voici M. John Robertson qui pense découvrir dans Jésus le héros d'un *mystère* juif, où l'on représentait le fils d'un dieu sacrifié par son père pour le salut des hommes et où les assistants mangeaient la victime pour s'assimiler sa substance ; ce qui permet d'identifier à la passion du Christ les aventures des dieux païens mourant pour renaître : Osiris, Tammouz, Adonis, Attis, Dionysos, Héraclès, sans compter les « millions » de victimes humaines qui ont été partout sacrifiées pour assurer par un processus magique le salut des survivants.

Il m'est impossible ici de suivre l'auteur dans les 430 pages de l'argumentation serrée qu'il consacre à la défense de ses vues, en y comprenant une dissertation sur le culte de Mithra et une digression sur les anciennes religions du Mexique et du Pérou. Quand il soutient, à l'instar de M. Frazer, que les biographies du Christ, particulièrement les récits de sa naissance, de sa passion et de sa résurrection, ont englobé de nombreux détails légendaires, fournis soit par des mythes, soit par des rites préexistants, je serais assez tenté de lui donner raison, lors même que je ne me trouverais pas toujours d'accord avec lui sur la nature et l'origine des emprunts. Bien plus, s'il s'était borné à soutenir que le récit de la Passion, tel qu'il se rencontre chez Matthieu et dans les *Actes de Pilate*, offre le caractère d'une représentation dramatique transformée en narration, il y aurait lieu de prendre en sérieuse considération cette thèse qu'il présente avec autant d'originalité que de force et qui constitue peut-être les meilleures pages de son livre. Mais il m'est impossible de ne pas lui fausser compagnie, malgré toute son érudition de bon aloi, quand il soutient que cette représentation — si représentation il y a — n'a aucun fondement historique, à moins de se rapporter vaguement à l'exécution d'un certain Jésus ben Pendira, mis à mort pour sédition, selon le Talmud, quelque cent ans avant notre ère[1].

1. M. Robinson a depuis repris cette thèse dans un gros volume, rempli d'aperçus originaux, qui mériterait une étude approfondie : *Christianity and Mythology* (Londres, Watts et Co, 1910). — La lecture en renforce cette impression qu'il y a lieu d'attribuer, dans la formation des mythes, une grande part au parallélisme des procédés de l'esprit humain et qu'il se rencontre dans les Evangiles beaucoup de mythologie; mais je n'en retire point la conviction qu'il faille renoncer à tenir pour réels les principaux faits de la vie et de la carrière de Jésus, tels que le travail de l'exégèse contemporaine m'a permis d'en tenter le résumé dans le syllabus reproduit plus loin.

Tout au moins devons-nous regarder comme acquis que le christianisme a eu un fondateur; que ce fondateur s'est nommé Jésus; qu'il enseignait l'éthique du *Sermon sur la montagne;* qu'il a été crucifié sous Ponce Pilate; enfin que ses disciples immédiats ont cru à sa résurrection et à son retour prochain en qualité de Messie. Nous avons à cet effet, même en laissant de côté les Evangiles, le témoignage incontestable de Paul qui s'est trouvé personnellement en rapport avec les disciples directs de Jésus, notamment Pierre, Jacques, etc. Je sais bien qu'on a toujours la ressource de contester l'authenticité des Epîtres pauliniennes, malgré toutes les apparences contraires; mais M. Robertson les invoque comme « ostensiblement les premiers témoins, » quand il veut établir que, pendant les premières décades du christianisme apostolique, on avait sur la vie, la mort et même la doctrine de Jésus, des idées sensiblement différentes des indications fournies par les évangélistes. Si la passion de Jésus avait été un mythe, les juifs du temps qui se trouvaient partout aux prises avec Paul n'eussent pas manqué d'opposer à sa thèse de la Résurrection que rien de pareil à la vie et à la mort de Jésus ne s'était passé à Jérusalem.

L'auteur reproche à l'exégèse contemporaine de tenir pour vraisemblables les traditions dont l'invraisemblance ne peut être démontrée. Que fait-il donc lui-même, quand, de ce que « il n'y a pas une conception associée avec le Christ qui ne lui soit commune avec un ou tous les Sauveurs des cultes antiques, » il conclut que Jésus est un personnage aussi mythique que ces « Christs païens? » Voici un échantillon de sa méthode : voulant montrer comment l'épisode de la couronne d'épines contribue à faire de Jésus un succédané des victimes royales ou célestes offertes en sacrifice, il écrit : « La couronne d'épines peut être conçue comme remplaçant le nimbe du Dieu soleil, ou la couronne placée sur la tête des victimes sacrificatoires en général, ou la couronne portée spécialement par les victimes humaines dans les cortèges du sacrifice, conformément au récit d'Hérodote sur Héraclès en Egypte, ou la véritable couronne d'épines affectée à des usages religieux dans le district d'Abydos, ou quelque autre pratique rituelle, comme celle qu'on a songé à expliquer par le mythe de la couronne dérisoire d'Héraclès. » — Ici l'auteur ajoute, il est vrai,

avec infiniment d'à-propos, cette réflexion qui peut servir de résumé et de conclusion à toute ma critique : *No limit can be set to the possibility of such analogies from pagan religious practice.*

XIII

L'IDÉE MESSIANIQUE[1]

W. O. E. Oesterley, *The Evolution of Messianic Idea*, a study in comparative religion. Londres, Pitman et fils, 1908, 1 vol. in-8 de 277 pages.

Cet ouvrage est le développement d'une thèse présentée à l'Université de Cambridge pour obtenir le grade de docteur en théologie, et il serait exagéré de prétendre que la préoccupation de ce but théologique n'a pas quelque peu réagi sur la façon dont l'auteur comprend la possibilité de concilier la science avec la religion. Toutefois, si cette dernière s'y prête, la science, de son côté, aurait mauvaise grâce à se plaindre, quand elle voit ses propres méthodes aussi franchement et aussi courageusement acceptées dans des recherches historiques apparentées aux problèmes les plus délicats de la tradition religieuse. Il serait injuste de chicaner l'auteur à propos de ses affirmations sur les origines providentielles des « germes mythiques, » quand il nous aide, avec une impartialité et une objectivité irréprochables, à en suivre et à en comprendre la croissance.

Le messianisme — en d'autres termes, l'attente d'un sauveur qui fera régner la paix et le bonheur sur terre — a sa source, selon M. Oesterley, dans trois mythes qui existaient, à l'état flottant et rudimentaire, bien avant la constitution de la nation hébraïque et qui se retrouvent d'ailleurs chez nombre de peuples primitifs : 1° le mythe du *Tehom*, l'idée d'un monstre informe et cruel, d'abord associé à l'élément liquide, puis figuré en dragon, finalement personnifié en Satan ou en quelque autre mauvais génie, auteur des calamités, des périls et des tentations qui

1. *Revue des Etudes ethnographiques et sociologiques*, n° 8, août 1908.

assaillent l'humanité; 2° le mythe de Jahveh, ou, à proprement parler, du Héros-Sauveur qui, combattant et domptant le dragon, assure le salut des hommes, sans cependant empêcher, au moins pendant un temps déterminé, certains retours offensifs du monstre; 3° le mythe du Paradis, d'abord sous la forme d'un Age d'Or, placé à l'origine des temps, alors que la création divine n'avait pas encore été souillée par l'esprit du mal; ensuite, à la fin des siècles, lorsque le Sauveur aura définitivement anéanti son adversaire. — Chez les juifs, le rôle du Sauveur fut attribué à Jahveh, quand celui-ci devint leur dieu principal; puis, avec les progrès du monothéisme, à son « Souffle » ou à sa « Gloire, » enfin à un personnage possédé de l'esprit divin. Ainsi, comme le fait observer l'auteur, Jahveh et le Messie en vinrent à être entièrement distincts : le seul lien entre eux est la descente de l'esprit de Jahveh dans la personne du Messie et nous avons ainsi une première ébauche (*adumbration*) de la Trinité chrétienne.

On voit que l'auteur accepte sans hésitation d'appliquer à la formation de la dogmatique orthodoxe le principe de l'évolution historique, et la critique la plus exigeante n'aurait rien à reprendre dans la manière dont il utilise et commente les textes de l'Ecriture où il puise les éléments de sa thèse. Tout au plus pourrait-on lui chercher noise à propos de la distinction qu'il prétend établir entre le *mythe* et la *mythologie* : « Les mythes, écrit-il, loin d'être, comme on le croyait généralement autrefois, « l'œuvre du Diable, ont été, à une certaine époque, les organes « normaux de la Révélation divine. » Quant à la mythologie, ce sont « les développements empoisonnés qui ont embrouillé et « recouvert le caractère naïf et innocent des mythes primitifs au « point d'en obscurcir graduellement et d'en oblitérer finale- « ment le but originaire : la communication de vérités éter- « nelles. » — Laissant de côté la définition des mots, il me semble que les mythes, pris isolément ou dans leur ensemble, ne méritent ni cet excès d'honneur ni cette indignité. Tous représentent des tentatives pour expliquer l'inconnu par le connu, à l'époque où l'homme pensait et parlait à peu près exclusivement par images. Tous, à ce point de vue, renferment, selon l'expression d'Herbert Spencer, une « âme de vérité. » Mais

tous aussi contiennent un élément que les progrès ultérieurs des connaissances font considérer comme irrationnel et souvent pernicieux. Il n'y a là qu'une question de plus et de moins.

Il est à remarquer que l'auteur donne à la définition de l'idée messianique une portée très large, puisqu'il y comprend tout le drame du dualisme, qui se retrouve au fond de tous les cultes. Peut-être y aurait-il lieu de distinguer, plus qu'il ne le fait, entre la tradition de l'Age d'Or ou Paradis perdu et l'attente du règne de Jahveh ou Paradis à venir *sur terre*, en réservant à cette dernière conception la qualification de messianisme. D'autre part, si l'objet des aspirations messianiques est l'avènement du règne de la paix et de la félicité universelles sur la terre régénérée, est-il bien exact de dire que l'intervention du Héros-Sauveur en forme un élément essentiel ? — Il semble que ce rôle du Messie, les messianistes de notre époque l'attribuent à des forces plus ou moins impersonnelles : la Science, la Sociologie, voire le Suffrage universel, etc. (en ayant soin d'employer des S majuscules). — Encore moins puis-je admettre que, à l'origine du processus mental qui a abouti au messianisme, figure la croyance en la survivance de l'âme. Il y a, au contraire, opposition radicale entre la conception optimiste d'une vie future pour l'âme et la notion d'un Paradis à réaliser sur terre. Sans doute le judaïsme, et, à sa suite, le christianisme ont essayé de les concilier ou plutôt de les superposer assez gauchement, en empruntant aux Perses le dogme de la résurrection des morts. Mais, en réalité, leur cumul est un double emploi évident, et je m'imagine que les Prophètes, qui d'ailleurs n'ont cessé de combattre le culte des morts chez les juifs, devaient ressentir les mêmes sentiments que nos messianistes contemporains, socialistes ou anarchistes, à l'égard des idées de rémunération posthume qui détournent les âmes d'aspirer au bonheur absolu dans la société terrestre.

La vraie source psychologique du messianisme est dans une notion qui a été très tôt la caractéristique et l'honneur de l'humanité : l'idée du Parfait, qu'il faut distinguer de ce que M. Oesterley appelle, en termes un peu trop généraux, l'aspiration au bonheur. A ce point de vue le messianisme représente une des formes assumées par le sentiment de l'idéal. Cet idéal, qu'il soit matériel ou spirituel, noble ou grossier, l'homme se sent impuis-

sant à l'atteindre dans son milieu actuel, d'autant que ses besoins se multiplient indéfiniment avec les moyens de les satisfaire. Faut-il s'étonner s il en a placé la réalisation, soit, dans un autre monde, pour sa propre personnalité émancipée par la mort ; soit, pour ses descendants, sur la planète même, régénérée par un de ces coups de théâtre dans lesquels se complaît l'imagination populaire de tous les âges.

XIV

LE LIBRE EXAMEN CHEZ LES GRECS[1]

L'histoire des dieux, telle que les poètes l'ont contée, est-elle vraie? Les dieux s'intéressent-ils à l'humanité? Les dieux existent-ils?

Tels sont les trois problèmes qui se sont successivement posés en Grèce, au dire de M. Decharme, et son récent ouvrage a pour but de nous montrer comment il a été répondu à ces questions — qui me semblent se compliquer d'une quatrième, peut-être la principale : si les dieux existent, que sont-ils[2]?

Cette étude est d'autant plus intéressante que le développement de la critique religieuse chez les Grecs se confond avec les origines de la philosophie, de la science et de l'histoire dans notre monde occidental. C'est presque, pour nous, une recherche généalogique. Assurément, l'entreprise n'est pas neuve, et d'autres s'y sont essayés avec toutes les ressources de l'érudition moderne. Mais M. Decharme a le mérite d'avoir condensé ces recherches dans un travail d'ensemble que recommandent d'incontestables qualités de clarté, d'impartialité et de logique.

Le volume est divisé en trois livres : le premier, qui va d'Homère à Socrate; le second, qui embrasse les écoles de Platon, d'Aristote, d'Epicure et de Zénon; le troisième, qui expose le système d'Evhémère et les vues de Plutarque.

Un premier point ressort de cette lecture; c'est que l'œuvre de la critique fut singulièrement facilitée chez les Grecs par

1. Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, février-mars 1905.
2. *La critique des traditions religieuses chez les Grecs; des origines au temps de Plutarque*, par Paul Decharme, professeur à l'Université de Paris, 1 vol. in 8 de 518 pages. Paris, Picard, 1904.

l'absence d'une révélation orale ou écrite : « C'est Homère et Hésiode, disait déjà Hérodote, qui ont fait la théogonie des Grecs, qui ont donné aux divinités leurs noms, qui ont décrit leurs formes. » On pouvait donc, sans impiété, s'en prendre aux dieux sur le dos des poètes. Aussi voyons-nous de bonne heure des écrivains, les uns mus par des raisonnements philosophiques, les autres par des considérations morales ou des arguments historiques, refaire la théologie et surtout la mythologie populaires.

Tout d'abord, se posa la question des origines : Cronos et Zeus sont nés. L'imagination veut remonter plus haut. A partir du ve siècle, les philosophes font sortir l'univers, y compris les hommes et les dieux, d'un élément primordial qui, pour Thalès, est l'eau; pour Anaximène, l'air; pour Héraclite, le feu; mais qui, pour tous, représente plus ou moins confusément la matière infinie (l'ἄπειρον d'Anaximandre). Par une autre voie encore, la notion de Loi aboutit à faire des dieux les esclaves d'une force supérieure qui constitue l'ordre cosmique, la loi d'Adrasteia des Orphiques, la Moira des poètes, l'Anankè des philosophes. Plus tard, un troisième facteur agira encore comme dissolvant mythologique : c'est l'idée d'un ordre moral que les lois naturelles ou divines ont pour mission de faire prévaloir au même titre que l'ordre cosmique. Déjà Hésiode fait de Thémis, la déesse de la Justice et de l'Ordre, une épouse de Zeus, et même un poète aussi conservateur que Pindare refuse d'attribuer aux dieux des actes déshonorants. La notion du divin devient ainsi inconciliable avec les faiblesses et les passions, aussi bien qu'avec les limitations physiques traditionnellement attribuées aux dieux.

On devait naturellement se demander comment les poètes — puisqu'ils étaient les auteurs du mal — en étaient venus à mettre sur le compte des divinités tant d'histoires absurdes ou scandaleuses. Quelques-uns, qui auraient voulu, comme Platon, exclure les poètes de la République, s'en prenaient aux écarts de l'imagination. La plupart préféraient voir dans ces fables des allégories destinées à voiler et à transmettre de profonds enseignements scientifiques ou moraux sur les combinaisons des éléments, sur les passions de l'âme humaine ou sur les événements de l'histoire.

Il est à remarquer que ces écoles d'interprétation mythologique

se continuent parmi nous, chacune avec sa part de vérité. La seule différence — que M. Decharme fait bien ressortir, — c'est que nous retrouvons de plus en plus dans les mythes de l'antiquité des créations spontanées de l'imagination populaire, toujours prête à voir des volontés et des personnalités partout où se manifestent des mouvements et des forces, alors que les exégètes grecs persistaient, comme notre école symbolique du commencement du XIXe siècle, à chercher dans la mythologie les produits artificiels d'une prétendue sagesse primitive.

Tant que la philosophie se bornait à attaquer les fables, elle avait beau jeu et libre carrière. Cependant, une fois accepté que les mythes étaient simplement des allégories ou des métaphores, que devenaient les dieux eux-mêmes? Si les guerres des dieux étaient les combinaisons des éléments, les divinités qui se prenaient aux cheveux étaient-elles autre chose que les éléments eux-mêmes? De nombreux philosophes n'hésitèrent pas à l'affirmer; et, quelques-uns allèrent jusqu'au bout de cette interprétation, en niant carrément l'existence personnelle des divinités. Tels furent, à la fin du Ve siècle, Diagoras, Cinésias, Hippon, ceux que les Grecs qualifiaient d'ἄθεοι, Sans-Dieux. Platon, dans le Xe livre des Lois, nous a laissé un exemple de leurs raisonnements. Comme on s'efforçait de montrer à un négateur des dieux tout au moins les divinités visibles : le soleil, la lune, les astres, les éléments, il répondit : « Le feu, l'eau, la terre, l'air sont tous l'effet de la nature et du hasard; l'art n'y est pour rien. C'est de ces éléments entièrement inanimés, que se sont formés ensuite les grands corps de la terre, du soleil, de la lune et des astres. Poussés au hasard, chacun se lonsa propriété inhérente, ces éléments, s'étant rencontrés, se sont arrangés ensemble, le chaud avec le froid, le sec avec l'humide, le mou avec le dur. De ce mélange des contraires, produit par le hasard en vertu de la nécessité, se sont formés, et le ciel entier avec tous les corps célestes, et les plantes avec l'ordre des saisons, né lui-même de cette combinaison — le tout non par l'effet d'une intelligence, ni par l'action d'aucune divinité, ni par celle de l'art, mais uniquement par nature et par hasard[1]. »

1. *Lois*, X, 889 a-c.

Toutefois, la plupart des écoles qu'on peut qualifier de rationalistes, préférèrent équivoquer, peut-être de bonne foi, et ainsi s'explique qu'il soit souvent difficile de déterminer quelle était, relativement à l'existence personnelle des dieux, la doctrine exacte des sophistes, des péripatéticiens et même des stoïciens.

Cette absence de logique est sans doute attribuable à la préoccupation de ne pas rompre trop ouvertement avec l'opinion. La profession d'athéisme fut toujours mal portée chez les Anciens. L'impiété pouvait entraîner l'exil et la mort, ainsi que Socrate l'apprit à ses dépens; bien que son crime, suivant l'observation de M. Decharme, fût plutôt un excès de « mysticisme. » A ce propos, je ne comprends guère l'hésitation que l'auteur met à résoudre par la négative la question de savoir si Athènes fut « tolérante. » Il reconnaît que jamais Athènes ne permit la négation ouverte des dieux, ni la profanation de leur culte, ni la révélation des mystères, ni même l'introduction des divinités étrangères non reconnues par la loi. L'exemple de Socrate atteste que les Athéniens ne reculaient même pas devant les procès de tendances, et est-il nécessaire de rappeler le décret significatif par lequel, sur la proposition de Diopeithès, on menaça d'un procès « quiconque ne croit pas aux dieux ou *donne un enseignement sur les choses célestes?* » — Ici l'intolérance passait de la défensive à l'attaque. Néanmoins, il y a cette énorme différence avec les formes de persécutions religieuses qui nous sont plus familières, que, dans le paganisme classique, l'intolérance se basait exclusivement sur les nécessités de l'ordre public, ou plutôt sur le péril que l'impiété faisait courir à l'Etat, en indisposant les dieux contre la communauté; alors que, dans le christianisme, si on poursuit, on torture ou on massacre les hérétiques, c'est soi-disant pour leur propre bien. Jamais l'Etat antique ne s'est soucié des opinions individuelles, ni inquiété d'envahir le for intérieur.

Ainsi se comprend la tolérance relative dont ont joui ceux qui, comme Epicure, admettaient l'existence des dieux, quitte à leur refuser toute action dans l'univers. Cependant ce maintien des anciennes divinités, à l'état d'inutilités ou de parasites, ne doit pas être exclusivement attribué au désir de sauver les apparences. Pour expliquer comment les philosophes, même les plus imbus des notions d'ordre et d'unité, ont pu concilier la croyance à la

pluralité des dieux avec leur conception scientifique de l'univers, il y a une autre raison encore sur laquelle M. Decharme n'a peut-être pas suffisamment insisté. Les dieux du paganisme ne furent jamais, comme nous le rappelle le célèbre hymne de Cléanthe, que des frères aînés de l'homme. Pour Homère et ses successeurs, l'univers n'est qu'une vaste hiérarchie d'êtres, plus ou moins puissants, qui vont des animaux inférieurs au Roi des dieux, mais qui subissent tous, à un degré différent, les limitations de la nature finie. Quand la philosophie eut conçu, en arrière et au-dessus de tous ces êtres, une Réalité unique et suprême, à la fois source et trame du monde, il lui importait assez peu de maintenir ou de supprimer telle ou telle catégorie intermédiaire sur l'échelle de la création. L'existence des dieux était une hypothèse qui ne dérangeait pas plus ses calculs que, aujourd'hui même, la présence, dans certains astres, d'êtres supérieurs à l'homme ne gênerait les affirmations de la science. Un rationaliste peu suspect, Guyau, n'a-t-il pas écrit dans son *Irréligion de l'Avenir :* « L'évolution « a pu et dû produire des types supérieurs à notre humanité : il « n'est pas probable que nous soyons le dernier échelon de la vie, « de la pensée et de l'amour. Qui sait même si l'évolution ne « pourra ou n'a pas pu faire déjà ce que les anciens appelaient « des dieux ? »

Le grand progrès de la pensée religieuse chez les Grecs — et il fut ébauché de très bonne heure — ce fut précisément cette conception d'une Réalité ou d'une Force supérieure, non seulement en puissance, mais encore en essence, à tous les êtres connus ou supposés. Là est le vrai caractère qui différencie le monothéisme du polythéisme et même de la monolâtrie. Quand, par exemple, Xénophane écrit qu'il y a « un seul dieu très grand « parmi les dieux et parmi les hommes... ne ressemblant aux « mortels ni quant au corps, ni quant à la pensée, dont la vo- « lonté gouverne tout, sans jamais se mettre en mouvement, « ni se transporter d'un point à un autre, » qu'importe qu'il sous-entende le nom de Zeus? « Xénophane », dit Aristote dans « un texte que cite M. Decharme, « ayant jeté les yeux sur l'en- « semble de l'univers, dit que le Un est la divinité. » — De même, quand Empédocle d'Agrigente dit de son dieu suprême : « Il « n'est pas donné d'en approcher; nos yeux ne peuvent l'attein-

« dre, nos mains le saisir.... Il n'a ni la tête qui orne le corps « de l'homme, ni des bras pareils à des rameaux, ni des pieds « et des genoux agiles.... Il est seulement une âme sacrée et « infinie dont la pensée, dans son rapide essor, parcourt tout « l'univers, » qu'importe qu'au dire d'Ammonius, il se soit agi d'Apollon ? A la rigueur, on peut soutenir que ce sont là des cas d'hénothéisme, cette forme de pensée religieuse, si fréquente dans l'Inde, ainsi que l'a montré Max Muller, où chaque dieu traditionnel est investi par ses adorateurs particuliers de tous les attributs propres au dieu unique. Mais est-ce suffisant pour dénier à ces penseurs, comme le fait M. Decharme, d'avoir professé la doctrine de l'unité divine ?

D'autre part, l'auteur refuse d'admettre le monothéisme d'Eschyle, quand celui-ci s'écrie : « Zeus est l'éther, Zeus est aussi la terre, Zeus est aussi le ciel, Zeus est toutes choses et au-dessus de toutes choses, » parce qu'il s'agit de Zeus, ou encore le monothéisme de Platon, parce qu'après avoir statué l'existence d'une Ame universelle, formatrice intelligente de l'univers, le fondateur de l'Académie attribue à cette force première simplement le rôle d'un Démiourge, opérant sur la matière chaotique et incréée, ou même le monothéisme de Plutarque, parce que ce philosophe admet l'existence de dieux et de démons participant dans une mesure quelconque — comme du reste l'homme lui-même — à l'élément divin répandu dans toute la nature. « Plutarque », écrit formellement M. Decharme, « n'affirme nulle part l'unité divine. » Et cependant il cite le passage où Plutarque, reproduisant les vues de son maître Ammonius, démontre que dans l'universelle transformation des choses, le seul être réel est « l'Etre éternel qui « n'a pas eu de commencement, qui n'aura pas de fin, à qui le « temps n'apporte aucune vicissitude, dont on ne peut dire sans « impiété qu'il a été ou qu'il sera, qui, seul existant, remplit « l'éternité d'un maintenant sans terme. »

Si la croyance à des êtres intermédiaires exclut le monothéisme, alors quelle religion a jamais été monothéiste en dehors du judaïsme post-exilien ou peut-être de l'Islam? Et encore! D'autre part, il me semble exagéré d'exiger la croyance à la personnalité du Pouvoir suprême. « Dire le Divin pour Dieu, écrivait M. Marcel Hébert, à une époque où il n'avait pas encore

rompu avec l'Église, — c'est sacrifier l'image pour sauver l'idée. »

Ce n'est pas là, du reste, que réside la principale originalité du génie grec. La conception de l'Unité absolue se rencontre ailleurs — notamment chez les Hindous — où elle a tout envahi et balayé dans le domaine philosophique et moral. Le problème qui a surtout tourmenté les Grecs et qu'ils nous ont légué, c'est la préoccupation de concilier l'unité et la fatalité de l'univers avec l'existence d'agents libres, moraux et responsables — hommes ou dieux. — C'est par cette préoccupation qu'ils sont bien nos ancêtres.

Les tentatives pour dégager la science de la religion ne furent pas exclusivement l'apanage des philosophes indifférents ou hostiles aux cultes traditionnels. Au sein même de ces cultes, des réformateurs s'efforcèrent de justifier le maintien des rites et des symboles traditionnels par des interprétations conformes aux idées dominantes de leurs époques respectives. Telle fut surtout l'œuvre de l'orphisme. M. Decharme s'en est parfaitement rendu compte; s'il y a quelque critique à lui adresser, c'est peut-être d'avoir voulu trop préciser dans la question encore si obscure des modifications que subit l'ésotérisme orphique, en ses huit siècles d'évolution. Un point qu'il fait bien ressortir, c'est que Platon a dû emprunter ses représentations de la vie future à l'orphisme plutôt qu'aux Mystères d'Eleusis. Platon, en effet, paraît ignorer ces Mystères, malgré leur vogue considérable. La Déméter éleusinienne n'est citée que dans un dialogue d'authenticité douteuse, l'*Axiochos*, et il n'est question de Perséphoné que dans le *Cratyle*, à propos d'étymologie. Quand donc Platon parle d'initiés, comme cela lui arrive quelquefois, c'est sans doute aux initiés de l'orphisme qu'il fait allusion. De cette conclusion de M. Decharme, je remarquerai, en passant, qu'on peut déduire que l'introduction de l'orphisme dans les mystères d'Eleusis ne s'était pas encore accomplie à l'époque de Platon; il existe cependant un passage de la *République* (Liv. II. p. 6), qui me semble indiquer que les orphiques visaient déjà à mettre la main sur les rites des grandes déesses; c'est celui où Platon mentionne Eumolpe, le légendaire fondateur des mystères éleusiniens, comme le fils du Musée, le pré-

tendu organisateur du culte orphique. On sait ce que veulent dire ces généalogies.

Quand on étudie de près la société antique, on est surpris de constater que si les conditions de la vie se sont modifiées grâce aux applications pratiques de la science, l'homme moral a peu changé, surtout dans des questions aussi complexes que les rapports de la religion avec les autres sphères de la culture humaine. Tous les procédés d'exégèse plus ou moins subtils, par lesquels certains philosophes tendaient à réconcilier leurs traditions mythologiques avec leurs convictions rationnelles, se retrouvent dans les divers traitements que, depuis l'éveil de la critique, les défenseurs les plus éclairés ont essayé d'appliquer à la Bible. Non seulement les écoles, mais encore les vrais et les faux dévôts semblent marcher parmi nous : la religion fut toujours un moyen de faire son chemin dans le monde. Au temps des sophistes, la défense du culte national était devenue, entre les mains des démagogues, un instrument d'oppression politique. Les mêmes analogies, du reste, se rencontrent parmi les adversaires de la tradition religieuse. Athènes eut ses penseurs libres et ses libres-penseurs, qui y mettaient les mêmes exagérations et parfois les mêmes défaillances que chez nous. Ce sont les iconoclastes du IVe siècle avant notre ère qui s'imaginaient avoir pourfendu la superstition, quand ils avaient caricaturisé les mystères et mutilé les icones. C'est l'amiral Dicéarque faisant dresser des autels à l'Impiété sur tous les rivages où il abordait. C'est le sophiste Cinésias organisant des banquets avec ses amis les jours interdits, bien que le Vendredi-Saint n'existât pas encore. C'est Bion, qui, après avoir scandalisé les Athéniens par ses railleries contre la religion, n'est pas plutôt tombé dangereusement malade à Chalcis qu'il demande pardon aux dieux et se laisse attacher au cou des amulettes, « lesquelles, » ajoute sardoniquement Diogène Laerte, « ne réussirent pas à le « sauver. » C'est même le brillant Périclès qui, à son lit de mort, ne peut empêcher les dames de sa famille de lui imposer un viatique de talismans !

L'ouvrage de M. Decharme prend fin à Plutarque, ce noble esprit en qui se résume toute la floraison morale de l'antiquité à la veille du déclin. Plutarque croit, avec son époque, à tous

les dieux du présent et du passé, de la Grèce et de l'étranger ; il y ajoute même les démons du néo-platonisme, bons et mauvais, qui sont des êtres intermédiaires entre l'homme et la Divinité suprême. Cette théosophie mystique ne l'empêche pas d'avoir écrit contre la superstition (δεισδαιμονια) un traité que, quatorze siècles plus tard, le naïf Amyot déclarera « dangereux « à lire, parce qu'il contient une doctrine fausse, car il est cer- « tain que la superstition est moins mauvaise et approche plus « près du milieu de la vraie religion que le firent l'impiété et « l'athéisme. — Plutarque y définit la superstition comme « un « jugement faux accompagné de passion, » et il donne du superstitieux un portrait qui s'appliquerait encore aujourd'hui à maints dévôts :

« Leur arrive-t-il malheur ; ils ne s'en prennent ni aux autres « hommes, ni aux circonstances, ni au hasard, ni à eux-mêmes ; « ils croient que ce qu'ils souffrent ils l'ont mérité et qu'ils su- « bissent une expiation infligée de main divine. » L'imagination du superstitieux prolonge même ses terreurs au delà du tombeau : « Devant lui s'ouvrent les gorges profondes de l'enfer, « se déploient des fleuves qui roulent à la fois des flammes et « des pleurs, s'épaississent des ténèbres qu'il peuple de mil- « liers de fantômes. » Dans son traité sur *Isis et Osiris*, le même sage n'hésite pas à proclamer que le premier devoir de l'homme est la recherche du vrai, même et surtout quand il s'agit des choses divines. A cet effet, l'homme doit « tout « rapporter à la raison » (ἐπὶ τὸν λόγον ἀνοιστέον ἅπαντα)[1]. « Ce « n'est pas la robe de lin, ajoute-t-il, ni l'usage de se raser, « qui font le prêtre d'Isis. Le véritable Isiaque est celui qui, ayant « reçu de la tradition les pratiques du culte des divinités, y « applique les recherches de sa raison et s'étudie philosophique- « ment à en pénétrer la vérité ! » — On voit qu'aujourd'hui Plutarque donnerait raison à l'abbé Loisy contre le Pape.

1. *Isis et Orisis*, 68.

XV

LE PROBLÈME DU QUATRIÈME ÉVANGILE[1]

La critique indépendante et la tradition orthodoxe sont d'accord pour grouper les trois premiers évangiles sous la qualification de *synoptiques*, parce qu'ils reflètent le même esprit, s'inspirent de la même méthode et se composent de matériaux similaires — au point qu'on peut en aligner les textes dans des colonnes parallèles, sans divergences trop sensibles. — Ce n'est pas que leurs auteurs respectifs ne laissent parfois percer des tendances particulières. Ainsi l'on a pu soutenir, avec grande plausibilité, que l'évangile de Marc avait été écrit le premier, — peut-être à Rome, dans un milieu judéo-chrétien, — sur des traditions fournies par l'apôtre Pierre ; que l'évangile de Matthieu avait été composé en Palestine, à l'aide de l'évangile de Marc, complété par un recueil aujourd'hui perdu, les *Discours du Seigneur*, originairement composé en araméen par l'apôtre Matthieu ; enfin, que l'évangile de Luc avait été rédigé d'après ces écrits et d'autres encore, comme l'atteste le prologue de l'auteur, — à l'intention de communautés où dominait l'influence de l'apôtre Paul. — Non seulement les trois auteurs ont plus ou moins consciemment subi l'influence du milieu respectif où ils ont recueilli leurs matériaux, mais encore ils ont dû se livrer à des retouches, dans leur préoccupation de faire ressortir le caractère messianique de Jésus et d'y rechercher la confirmation des prophéties bibliques.

Néanmoins, d'une façon générale, on peut dire qu'ils ont recueilli les traditions en cours chez les disciples immédiats de Jésus et

1. Extrait de la *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. VI, 1900-1901, mai.

qu'ils reproduisent celles-ci en toute sincérité. L'impression qu'ils nous laissent est celle d'un Jésus bien vivant, idéalisé sans doute et déjà doué de pouvoirs surnaturels par l'imagination populaire, mais, en somme, conforme, dans les détails aussi bien que dans les grandes lignes, à ce qu'a pu et ce qu'a dû être le grand rabbi de Nazareth, quand il entraînait, par la séduction de sa pensée et de sa parole, les foules imaginatives et enthousiastes, plongées dans l'attente du royaume de Dieu. Il y a, dans ces récits, un accent d'originalité naïve, une fraîcheur de sentiment, un cachet de couleur locale que, même en notre siècle de reconstitutions archéologiques, un pasticheur de génie serait impuissant à inventer, se nommât-il Ebers, Wallace ou Sienkiewicz.

Toute différente est la physionomie du quatrième évangile. On s'y sent de suite sur un autre terrain et dans une autre atmosphère. Le ton n'est plus le même; les faits matériels diffèrent ou sont racontés autrement; ils ne forment plus qu'un cadre, un support à des enseignements symboliques; les discours de Jésus ont perdu la forme si originale et si attractive de la parabole; ce sont des allégories à double entente, qui passent par-dessus la tête des interlocuteurs; tous les personnages ont quelque chose d'artificiel; la figure même du Christ se montre sous un jour nouveau.

Ces divergences ont été reconnues, pour ainsi dire, depuis l'apparition, vers la fin du IIe siècle, de la tradition qui attribue le quatrième évangile à l'apôtre Jean. On a essayé de les expliquer en supposant que l'auteur, dans un âge avancé, s'était proposé de compléter — ou plutôt de corriger — l'œuvre des synoptiques. Clément d'Alexandrie rapporte, en effet, que Jean, sur l'invitation de ses amis, avait composé un évangile spirituel (πνευματικόν), parce que les autres évangiles ne relataient que des faits matériels (τά σωματικά). En d'autres termes, les synoptiques s'étaient efforcés de raconter les faits et gestes de Jésus d'une façon terre à terre; Jean, au contraire, les avait groupés et arrangés de façon à en tirer des enseignements spirituels. Il est à remarquer, en effet, qu'à la différence de ses trois prédécesseurs, le quatrième évangéliste s'assigne nettement un but doctrinal : « Ces choses, dit-il en terminant (XX, 30), ont été écrites afin « que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et que « par cette croyance vous ayez la vie en son nom. »

On voit que les pères grecs ont eu raison de décerner à l'auteur de cet évangile le surnom de théologien. Ce n'est plus là de l'histoire ou même de la légende. C'est une théologie ou, si l'on préfère, une tentative pour écrire la philosophie de l'histoire de Jésus. Il ne faut pas oublier que, selon les idées reçues dans la haute culture de l'époque, particulièrement parmi les écoles alexandrines, l'histoire n'était pas une science, mais un art, comme chez nous la peinture, la sculpture, voire le théâtre; qu'elle visait moins la restitution objective de la réalité que la confirmation logique des thèses et que depuis longtemps les juifs hellénisés, comme Philon, ne se privaient plus de faire servir l'Ancien Testament à confirmer les enseignements de la philosophie grecque, sans se croire, pour si peu, infidèles soit à Moïse soit à Platon.

Les conclusions des exégètes contemporains sur le quatrième évangile peuvent être ramenées à quatre systèmes :

1° Le document est bien de l'apôtre Jean; les faits y sont l'expression de la réalité ; il ne contredit point, mais complète les évangiles synoptiques. — C'est la thèse orthodoxe par excellence et on comprendra que nous nous bornions à la citer dans toute sa naïveté ;

2° Qu'il soit ou non de l'apôtre Jean, il contient la doctrine secrète de Jésus ; celui-ci a professé un double enseignement, l'un exotérique ou populaire, c'est celui qui est consigné dans les synoptiques ; l'autre ésotérique, qui, réservé à quelques disciples, a été ultérieurement révélé dans le quatrième évangile. — Cette opinion, développée notamment par Emile Burnouf dans sa *Science des Religions*, est complètement abandonnée aujourd'hui ;

3° Il n'a probablement pas été écrit par l'apôtre Jean, mais l'auteur a utilisé, en les remaniant dans un but théologique, des sources de renseignements qui remontent peut-être à l'apôtre et qui, sur certains points, dépassent en plausibilité la tradition des synoptiques. — C'est la thèse qu'Edouard Reuss a eu le mérite d'introduire, il y a plus d'un demi-siècle, dans son enseignement théologique de Strasbourg et qu'il a magistralement exposée dans son volume, la *Théologie johannique;* c'est également celle qu'a soutenue Ernest Renan, après qu'il eût été amené à rejeter toute intervention personnelle de l'apôtre Jean dans la rédaction ;

4° Il n'a pas été écrit par Jean et, même, il ne reflète aucunement les idées ou les tendances de cet apôtre. C'est une œuvre d'imagination ou plutôt d'apologétique, sortie de l'école judéo-alexandrine ; l'auteur a simplement entendu se servir des faits de la tradition évangélique pour confirmer une thèse doctrinale, — à savoir que Jésus était l'incarnation du Logos philonien. — Ceci ne diminue en rien l'importance du quatrième évangile qui, historiquement, se présente comme le point de rencontre entre le courant judéo-chrétien et la philosophie grecque, l'étape décisive qui a permis au christianisme de conquérir le monde gréco-romain.

Cette thèse, déjà élaborée par l'école de Tubingue, nettement affirmée dans les travaux de M. Albert Réville, développée ultérieurement par MM. Havet et Maurice Vernes, vient d'inspirer à M. Jean Réville un important ouvrage : *Le Quatrième Evangile, son origine et sa valeur historique* (Paris, Leroux. 1 vol. de 344 pp., 1901).

L'auteur était bien qualifié pour aborder son sujet. Voici un quart de siècle que l'école de Philon et la doctrine du Logos font l'objet de ses études spéciales. Marchant sur les traces de son vénérable père, que nous voyions encore, il y a quelques mois, présider avec une ardeur juvénile le Congrès d'histoire des religions, M. Jean Réville a dirigé pendant de nombreuses années la *Revue de l'Histoire des Religions* et enseigne, depuis 1886, l'histoire de l'Eglise chrétienne à l'Ecole des Hautes-Etudes de Paris. Il y a sept ans, il publiait sous le titre : *Les Origines de l'Episcopat*, la première partie d'un ouvrage qui mérite de figurer, à côté des travaux de Harnack et de Hatch, parmi les études les plus autorisées sur la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Eglise chrétienne. Le volume actuel était attendu, non sans impatience par ceux qui s'intéressent à ces questions ; mais on ne peut trop reprocher à l'auteur des délais qui nous ont valu l'ouvrage dont nous avons à nous occuper aujourd'hui.

I

L'auteur commence par poser nettement les deux principaux points du problème, en faisant observer qu'ils ne se confondent

pas : 1° le quatrième évangile est-il l'œuvre de l'apôtre Jean? 2° Est-il une relation historiquement fidèle de la vie et de l'enseignement de Jésus? — Pour répondre à cette double question, il soumet d'abord à un examen critique la *tradition johannique*, c'est-à-dire l'opinion traditionnelle qui attribue à l'apôtre Jean non seulement le quatrième évangile, mais encore l'Apocalypse et les Epîtres dites de Jean. Il montre la fragilité, même l'incohérence de cette tradition, en faisant ressortir le contraste entre le pêcheur galiléen, — que les autres documents apostoliques nous montrent devenu, après la mort de Jésus, un des conducteurs spirituels du parti judéo-chrétien dans la communauté de Jérusalem, — le visionnaire apocalyptique de Patmos et le métaphysicien idéaliste du quatrième évangile. Il établit que l'Apocalypse, document daté et, en quelque sorte, signé, se donne elle-même pour l'œuvre d'un *prophète*, n'ayant de commun avec l'apôtre que le nom. Il expose ensuite que la tradition ecclésiastique a fait également fausse route en attribuant à l'apôtre les Epîtres johanniques. Reste l'Evangile. Il rappelle, à ce propos, que les témoignages les plus anciens en faveur de l'authenticité johannique ne remontent pas au delà de la seconde moitié du second siècle, et il nous fait assister au développement graduel de cette légende, née peut-être dans des milieux gnostiques. « Les deux seuls éléments consistants de la tradition, conclut-il, sont, d'une part, que l'Evangile fut composé à Ephèse ou dans la région éphésienne ; d'autre part, que ce fut un complément spirituel de l'histoire évangélique antérieure, jugée insuffisante par les chrétiens idéalistes grecs. »

De quelle façon s'opéra ce remaniement de l'histoire évangélique conservée par les synoptiques? C'est ce que M. J. Réville recherche dans l'étude du document lui-même. Là est évidemment la partie la plus intéressante et la plus originale de son ouvrage.

En tête de l'Evangile figure un prologue, que l'éminent critique n'hésite pas à présenter comme une des plus belles pages de la littérature religieuse. « Rarement, écrit-il, auteur a fait tenir autant de pensées en si peu de mots et disposé en un rythme d'une simplicité aussi hardie toute une philosophie de l'histoire, sans nuire en rien à la clarté. » — Nous ne marchanderons pas

notre adhésion à ce jugement. Depuis dix-huit siècles, toute une fraction, et non la moins importante, de l'humanité, a vécu, au point de vue religieux, sur les corollaires de cette page qui non seulement a fourni à la théologie chrétienne le fondement de toutes ses spéculations ultérieures, mais qui a encore engendré plus d'hérésies que le reste du Nouveau et du Vieux Testament réunis. Les douze ou treize premiers versets représentent la formule la plus profonde et la plus rationnelle qu'ait atteinte la métaphysique grecque dans ses hypothèses cosmogoniques ; et ils ont pu servir d'épigraphe à tous les systèmes de panthéisme idéaliste qui se sont succédé jusqu'à ceux de Schleiermacher et d'Emerson. Aujourd'hui encore, ils rassurent, par le sentiment d'une communion avec le pouvoir transcendant, l'âme simple de la bonne femme qui les récite sans les comprendre, pendant les violents orages, — alors que, pour en faire l'expression d'une théologie en concordance avec les affirmations ultimes de l'évolutionnisme moniste le plus avancé, il suffirait peut-être de changer ou plutôt d'interpréter un mot, — en substituant *énergie* à *Logos*.

Faut-il donc s'étonner de l'influence que ce préambule a exercée sur le développement du christianisme, au premier siècle de notre ère ? M. Jean Réville fait remarquer avec raison qu'il n'y a pas là, à proprement parler, une dissertation philosophique, mais une sorte de déclaration de principes, l'énonciation du point de vue doctrinal où entend se placer l'auteur de l'Evangile. Celui-ci s'adresse, en effet, à des lecteurs déjà familiarisés avec la conception du Logos. Cette conception était la doctrine centrale de la philosophie religieuse répandue, à cette époque, parmi les Juifs cultivés du monde gréco-romain, c'est-à-dire dans les milieux où se recruta le christianisme, dès qu'il franchit les limites de la Palestine.

Tout hellénisés qu'ils étaient, ces Juifs avaient conservé leur foi dans la valeur de la Loi et des Prophètes. Les vérités qu'ils croyaient découvrir dans les philosophes grecs devaient donc se rencontrer également dans l'enseignement des livres saints ; il ne s'agissait que de les y trouver par la méthode de l'interprétation allégorique. Ajoutez que le judaïsme et le platonisme s'étaient singulièrement rapprochés l'un de l'autre, par leur exaltation ou

plutôt par leur sublimation de l'idée de Dieu. L'Etre absolu n'avait plus rien de commun avec les limitations de la matière : cependant, dans les deux doctrines, il restait le principe de toutes choses, la source de toute vie. Comment combler l'hiatus? De part et d'autre, la solution fut de supposer des êtres intermédiaires : chez les Juifs palestiniens, ces êtres furent conçus sous une forme plus personnelle : prophètes, anges, messagers, de la Divinité. Chez les Juifs hellénisés, on préférera constituer en êtres distincts des attributs détachés de l'essence divine : la Bonté, la Sagesse, la Puissance créatrice, la Parole, — le *Logos*, qui, en grec, signifie à la fois *parole* et *raison*.

Platon, d'autre part, avait admis comme intermédiaires les *idées*, les prototypes des choses, les *Logoi* qui, dans leur ensemble, ramenés à l'unité, constituaient le *Logos*, la raison divine, l'âme de l'univers. C'est ce Logos qui créait perpétuellement le monde, en s'unissant à la matière, regardée comme inerte et passive en elle-même. D'après la doctrine de Philon, le Logos représente à la fois l'organe par lequel Dieu se révèle à l'homme et la seule partie de l'essence divine qui soit communicable. Tout ce que possède le Logos lui vient de Dieu, et nul ne peut aller à Dieu, sinon par cet intermédiaire. Il y a lieu, toutefois, de distinguer dans l'existence du Logos deux formes ou plutôt deux moments : d'abord les âges, sans limite pour le passé, où il existait concentré en Dieu comme Verbe intérieur, comme idée du monde possible (Λόγος ἐνδιαθητός), ensuite la période où Dieu l'a projeté, émis (Λόγος προφορικός), pour procéder par son intermédiaire à l'organisation et au développement du monde.

C'est sur cette philosophie que l'auteur du quatrième évangile greffa le christianisme. Ou plutôt, comme le fait observer M. Réville, il coula la tradition chrétienne, telle que l'expriment les synoptiques, dans le moule de la philosophie philonienne. Assurément, Jésus, qui ignorait Philon aussi bien que Platon, ne songea jamais au Logos ; il se borna, — et, selon toute probabilité, dans la dernière partie de sa carrière seulement, — à accepter le rôle du Messie destiné à réaliser le royaume de Dieu. Même ses disciples immédiats, dans les premières communautés chrétiennes de la Palestine, ne se le représentèrent guère sous une autre physionomie, tout en lui attribuant désormais la condition d'un être

céleste, assis à la droite du Père, d'où il devait revenir juger l'humanité et établir le millénium de la parousie. D'un autre côté, Philon n'avait jamais enseigné que le Logos se fut positivement incarné dans un homme. Cependant, le Logos est la source de toute vie, il est constamment en rapport avec la matière ; les âmes ont été créées à son image. Ainsi, comme le fait finement observer M. J. Réville, « l'incarnation du Logos n'est que le prolongement de certaines lignes déjà marquées dans le dessin complexe de Philon. »

La solution de continuité la plus difficile à franchir pour les philosophes du premier siècle, — comme pour leurs successeurs des temps modernes, — c'est que, dans la doctrine de Philon, l'action du Logos était permanente et universelle, plus ou moins prononcée suivant les individus, alors que l'évangéliste la tient pour condensée tout entière, au moins pendant une vie humaine, dans un être de chair et d'os.

II

L'évangéliste a commencé par établir ou plutôt par rappeler l'existence du Logos ; ce qui, dans son entourage, pouvait passer pour une vérité acquise. Il avance ensuite que le Logos s'est incarné. Enfin, il cherche à établir que cette incarnation s'est faite dans la personne de Jésus.

Conformément à la doctrine de Philon, il admet que le Logos s'est déjà révélé aux prophètes, aux saints, aux enfants de Dieu. Mais la masse a fermé les yeux à la lumière. D'où la nécessité d'une révélation plus considérable et plus complète. A titre de preuve, l'évangéliste invoque ici le témoignage de Jean-Baptiste ; celui-ci a annoncé que le Logos allait s'incarner sur terre et, bientôt après, qu'il s'était incarné dans Jésus de Nazareth.

Est-il nécessaire de faire ressortir que le Jean-Baptiste du quatrième évangéliste n'a plus rien d'historique ; il est devenu, comme l'écrit M. Réville, « un chrétien judéo-alexandrin, une création de l'évangéliste plaquée sur la toile que lui fournissait la tradition évangélique. » Le « Précurseur » n'en était pas moins la plus haute autorité qu'on pouvait invoquer dans les circonstances, à raison même du rôle que lui attribuait cette tradition et peut-

être aussi par suite de ses rapports réels avec Jésus. Beaucoup de Juifs regardaient le Baptiste comme leur dernier prophète paru, et une version, acceptée par un certain nombre de critiques contemporains, veut que Jésus soit sorti de ses disciples ; en tout cas, c'est dans ce milieu que le fondateur du christianisme recruta ses premiers adeptes.

Le terme de Logos n'apparaît plus dans l'évangile après le premier chapitre ; c'est que le Logos incarné est devenu désormais le Christ, le Fils de Dieu, le Fils de l'homme. La conviction de cette identité hante constamment notre évangéliste ; elle lui dicte non seulement le plan de son œuvre, mais encore l'agencement des matériaux. M. Jean Réville montre que les traditions évangéliques ont été remaniées et groupées par l'auteur de façon à établir successivement ces différents points : 1° Jésus se fait reconnaître comme principe du nouveau salut (ch. I, 35 à IV, 42), 2° comme principe de vie (IV, 43 à VI, 71), 3° comme lumière du du monde (VII à XII), conformément à la notion philonienne du Logos. Une quatrième partie (ch. XIII à XVII) renferme les derniers enseignements de Jésus, où le rédacteur de l'évangile s'affranchit plus que jamais du souci de la réalité, mais où il ajoute à ses préoccupations doctrinales ces aspirations d'amour mystique qui donnent tant de charme à son œuvre. Enfin, la cinquième et dernière partie (ch. XVIII à XX) raconte la mort et la résurrection de Jésus d'une façon conforme, en général, à la narration des synoptiques. Le chapitre XXI est désormais reconnu comme une addition, postérieure à la rédaction du reste de l'évangile.

S'attachant à suivre, chapitre par chapitre, le développement du texte, M. Réville reconstitue les procédés à l'aide desquels le quatrième évangéliste a détaché de leur base historique, pour les idéaliser au profit de son plan préconçu, les traditions recueillies chez ses prédécesseurs. L'évangéliste, d'ailleurs, ne s'en cache pas : les événements qu'il raconte sont toujours présentés de façon à faire ressortir que ce sont des symboles. Plus rien n'y rappelle ces scènes, prises sur le vif, qui forment le cadre de la vie de Jésus dans les synoptiques et qui portent avec elle un haut caractère de vraisemblance. Les personnages sont presque tous des êtres typiques ou symboliques ; ils tiennent tous le même langage abstrait et impersonnel, depuis Jean-Baptiste jusqu'à l'humble

Samaritaine. Jésus, qui, de son côté, s'exprime constamment non en prophète galiléen, mais en chrétien alexandrin de la fin du premier siècle ou du commencement du second, leur parle par énigmes et leur fait de la métaphysique, au lieu de se mouvoir exclusivement sur le terrain moral, comme dans les synoptiques. Du reste, ce n'est pas seulement la doctrine du Logos qui désormais prédomine, mais encore la notion alexandrine du salut résultant de la possession de la vérité[1].

Le quatrième évangéliste passe sous silence le baptême et la tentation, parce que ces faits sont difficilement conciliables avec la nature du Logos. Il n'a plus aucun souvenir des appels à la repentance ni de la sollicitude du Maître pour les pécheurs. Il a complètement oublié les discussions avec les Scribes et les Pharisiens sur les observances légales et il leur substitue la controverse avec les Juifs du monde gréco-romain. Il ne sait même pas ce qu'étaient les Pharisiens. Son dualisme moral, puisé dans l'opposition philonienne entre l'esprit et la matière, la lumière et les ténèbres, l'entraîne à restreindre et à rabaisser l'idéal évangélique. Dans les synoptiques, Jésus avait commandé d'aimer le prochain comme soi-même. Dans le quatrième évangile, l'amour des coreligionnaires s'est substitué à l'amour du prochain.

La crucifixion et la mort du Logos incarné étaient surtout un morceau difficile à digérer pour des Alexandrins. On sait que les docètes et, à leur suite, les gnostiques, s'en tiraient en prétendant que la nature humaine de Jésus avait été un fantôme et sa

1. On est surpris de voir un critique aussi judicieux et aussi impartial qu'Edouard Reuss soutenir, dans sa *Théologie johannique* (p. 19), que cette théologie n'est pas le produit de la spéculation, mais de la contemplation ; qu'elle a sa racine non dans la métaphysique, mais dans le sentiment. Il est très vrai que le but de l'évangéliste n'est pas d'écrire un traité de métaphysique ; son œuvre n'en est pas moins une résultante et, pour ainsi dire, une condensation de la spéculation alexandrine. La doctrine philonienne du Logos n'y est pas, comme le pense Reuss, un hors-d'œuvre, une base indifférente sur laquelle l'auteur greffe des idées mystiques : elle inspire et domine toute la rédaction. En réalité, le christianisme a d'abord été une doctrine de sentiment ; c'étaient la foi, la confiance en un Dieu père, qui constituaient toute la théologie de Jésus ; puis, au contact du monde grec, a commencé le développement métaphysique dont le quatrième évangile est à la fois le témoin et le produit. — Il s'est opéré là un phénomène inverse de celui qui s'observe dans la genèse du Bouddhisme. Celui-ci a commencé par être une théorie philosophique entée sur les spéculations du brahmanisme ; il est devenu affaire de sentiment, quand le Bouddha a déduit de cette théorie l'obligation de la compassion et de l'amour pour toutes les créatures.

passion une simple apparence. Le quatrième évangile est nettement antidocétique, en ce qu'il affirme la réalité de la vie et de la mort de Jésus. Cependant, il n'en est pas moins, comme le montre très bien M. Réville, une transaction avec le docétisme, — préludant ainsi aux compromis entre les opinions extrêmes qui ont graduellement édifié toute la théologie de l'Eglise. — Il admet que Jésus est mort sur la croix, mais cette mort lui apparaît comme un incident sans valeur pour le salut des hommes. Le véritable sacrifice consenti par le Logos, c'est l'incarnation qu'il a acceptée pour révéler la vérité aux hommes dans toute sa plénitude. (*Jean*, XV et suiv. : « C'est la vie du cep et non sa mort qui fait vivre les sarments. ») En réalité, le Logos ne peut mourir ; la mort du corps où il s'est incarné n'est que sa délivrance ou plutôt sa glorification. L'agonie physique et morale de Jésus, si touchante dans les synoptiques, est supprimée. Pas un seul instant, Jésus n'est affecté par son supplice ; il porte sa croix sans aide ; il garde jusqu'à la fin une sérénité parfaite ; il ne prie plus le Père de détourner cette coupe d'amertume et ne lui reproche plus de l'avoir abandonné. S'il demande à boire sur la croix, ce n'est pas qu'il se sente réellement tourmenté par la soif, c'est pour que l'Ecriture soit accomplie.

On pourrait relever, parmi les particularités que signale M. Réville, un autre point encore où il y a compromis avec le docétisme. Non seulement l'évangéliste omet systématiquement tous les détails relatifs à l'enfance de Jésus, mais encore, tout en supprimant la mention du baptême, il fait déclarer par Jean-Baptiste que celui-ci a reconnu la présence du Logos en Jésus par la descente de l'Esprit sous forme de colombe. Cet esprit, c'est le *Paraclet*, autre forme du Logos, ou plutôt le Logos lui-même, considéré comme l'inspirateur individuel des hommes qui, lorsque le Christ sera retourné près de son père, le remplacera d'une façon permanente près des fidèles. — Si, comme le croit M. Réville, on peut en conclure que, d'après le quatrième évangéliste, Jésus ne devint le Christ qu'après la descente du Paraclet, et si l'on rapproche cette conclusion de l'assertion que le Paraclet recommencera son rôle d'inspirateur, après que Jésus aura « rendu l'esprit, » ne se retrouve-t-on pas devant l'opinion docète et gnostique — que Jésus naquit, vécut et mourut dans les con-

ditions ordinaires de l'humanité, sauf pendant la période de son ministère, où le Paraclet s'incorpora dans sa personne[1]? — En tout cas, il ne peut être question ici de la Trinité, comme n'ont pas manqué de le soutenir des critiques orthodoxes. Jésus lui-même proclame, dans le quatrième évangile, la supériorité du Père sur le Fils, et la seule Trinité dont il ait été véritablement question dans la christologie antérieure à la fin du second siècle, c'est celle des écoles gnostiques, qui faisaient du Christ le fils de Dieu et de son épouse, Sophia, la Sagesse.

On conçoit qu'il nous est impossible de suivre M. Jean Réville dans le détail de ses consciencieux exposés. Nous ne pouvons que renvoyer nos lecteurs à l'ouvrage même, en leur conseillant de le lire, chapitre par chapitre, en regard des versets du quatrième évangile auxquels se rapporte le commentaire. Il y a là, grâce à la pénétration de la critique, à l'étendue de l'érudition et à la clarté du style, un véritable régal exégétique. Si même une restriction était à faire, c'est que tout cela est trop limpide, trop complet, trop logique, trop évident. Peut-être que, plus compétents, nous n'aurions pas ce scrupule. Mais, en attendant, et sans que nous ayons à formuler aucune critique déterminée, nous sommes enclins à nous demander si un peu plus d'indécision dans les contours, de pénombre dans les arrière-plans ne conviendraient pas à un essai de restituer l'état d'âme de l'énigmatique auteur du quatrième évangile, les alignements minutieux du plan qu'il a poursuivi et les traditions qu'il avait à sa portée. C'est cet art des nuances qui a fait surtout le succès de Renan, dont l'exégèse reste parfois superficielle et peut-être trop hésitante, mais qui, par sa délicatesse de touche et l'éclat de son coloris, a tant contribué à faire sentir, plus encore que comprendre, le milieu et la nature du christianisme naissant.

Ces réserves, du reste plus instinctives que raisonnées, ne portent, en aucun cas, sur les conclusions générales de M. Jean Réville, auxquelles il semble difficile de ne pas se rallier après avoir lu l'ouvrage avec l'attention qu'il mérite.

1. A la fin du premier siècle, Cérinthe enseignait que l'éon Christ s'était uni à l'homme Jésus lors du baptême et l'avait quitté sur la croix (*Irénée, Adv. haer.*, I, XXVI, I). Irénée, qui dénonce cette opinion comme hérétique, soutenait lui-même que le Verbe se reposait, pendant que Jésus souffrait et mourait (III, XIX, 3).

Le quatrième évangile n'est, pas plus que l'Apocalypse, l'œuvre de saint Jean ; il n'est pas dû non plus à un autre apôtre ou même à un contemporain de Jésus. Le véritable auteur a entendu garder l'anonyme. Le « disciple mystérieux » auquel fait allusion le supplément du chapitre XXI est tout simplement « un personnage typique comme Nathaniel, comme la Samaritaine, comme l'aveugle-né, comme Lazare, comme tous ceux que l'évangéliste a introduits dans la tradition évangélique. »

Le but du rédacteur n'est pas de tracer une relation historiquement fidèle de la vie et de l'enseignement de Jésus, mais de démontrer que Jésus est le Logos incarné. « Il a fait œuvre didactique, théologique dans les conditions et avec les procédés de son temps et de son milieu. Il a composé un livre sur Jésus, non pas une histoire de Jésus. » Tout, — plan, faits et discours, — est subordonné à ce but.

Cet Evangile a été écrit dans un milieu judéo-chrétien imprégné de culture alexandrine et de philosophie philonienne. Cependant, rien ne s'oppose à admettre la tradition orthodoxe qui le fait sortir, à Ephèse ou dans la région éphésienne, d'une de ces communautés helléniques où se trouvaient alors les foyers les plus actifs de la pensée chrétienne.

Reste la question de date. M. Réville ne se rallie ni à l'assertion orthodoxe qui date le quatrième évangile de la dernière décade du premier siècle, ni à l'opinion de la plupart des critiques indépendants qui en font descendre la composition au milieu du second siècle et même plus tard encore. Il fait observer que le silence des auteurs sur l'existence de cet Evangile, jusqu'au milieu du second siècle, est écrasant pour l'hypothèse de son origine johannique ; mais il trouve téméraire d'en déduire qu'il n'existait pas auparavant, parmi le grand nombre d'écrits chrétiens et gnostiques qui circulaient dans les communautés judéo-chrétiennes. Les tendances du quatrième évangile sont purement philoniennes, alexandrines ; il est encore tout à fait étranger au mouvement gnostique. Or, comme les grands systèmes gnostiques de Basilide et de Valentin se forment à partir de l'an 125, il paraît impossible de placer la composition du quatrième évangile en deçà de cette date.

D'autre part, le rédacteur a eu à sa disposition les évangiles de

Matthieu, de Marc et de Luc dans la forme où nous les connaissons; il a écrit à une époque où l'universalisme de Paul avait triomphé, dans un milieu où la question des observances légales ne se discutait même plus et où, par conséquent, la séparation radicale du judaïsme et du christianisme était déjà un fait accompli. Ceci nous empêche de remonter, comme date extrême, au delà de l'an 100.

Tout en reculant la date que l'école critique assigne volontiers au quatrième évangile, M. Jean Réville atténue le désaccord, en admettant que cet Evangile, au moment où il fut rédigé, était en avance sur son temps. — Il marque certainement une nouvelle étape dans le développement de la pensée chrétienne. Déjà, saint Paul, en portant la Bonne Parole chez les Gentils, avait prêché l'abandon de la Loi mosaïque et donné à la parousie une acception exclusivement spirituelle. Mais, tout en rehaussant encore la personne de Jésus, notamment par l'affirmation de sa préexistence, il avait maintenu avec force la réalité de sa nature humaine et de ses souffrances volontaires. Dans le quatrième évangile, les controverses sur l'observation de la Loi ont entièrement disparu; les Juifs se confondent avec les adversaires de Jésus; le salut est surtout une question de connaissance; le ministère de Jésus est placé au-dessus de sa passion; l'identité du Logos et du Christ est devenue la pierre angulaire du christianisme.

S'ensuit-il cependant que les dispositions spirituelles reflétées par le quatrième évangile se soient seulement généralisées longtemps après sa rédaction? L'Apocalypse, dont la date est fixée à l'an 68, mentionne le « Logos de Dieu » parmi les appellations sous lesquelles elle désigne le Christ (Apoc., XIX, 13). D'autre part, la théorie du Christ-Logos est exposée tout entière dans l'Epître aux Colossiens (I. 15-20; II, 9). Sans doute, il est fort douteux que cette Epître ait été écrite par Paul; mais, en tout cas, elle est sortie d'un milieu paulinien, et un de ses objets est encore de polémiquer contre les judéo-chrétiens de la stricte observance (II, 16-23). Du reste, la première épître aux Corinthiens, dont l'authenticité n'est pas contestée et qui a dû être écrite vers 58, ne contient-elle pas une définition du Christ identique à celle du Logos alexandrin : « Pour nous, il n'y a qu'un « seul Dieu, le Père *de qui* viennent toutes choses et vers qui

« nous tendons, un seul Seigneur-Christ, *par qui* sont toutes « choses et *par qui* nous sommes (I, *Cor.*, VIII, 16)? »

Le système philosophique, dont Philon, suivant une judicieuse remarque de M. Jean Réville, fut moins le fondateur responsable que le vulgarisateur définitif, dominait déjà au premier siècle de notre ère, dans toutes les communautés juives du monde hellénique. « La conception du Logos, écrit M. Réville, est la doctrine centrale de la philosophie religieuse généralement répandue au premier siècle de l'ère chrétienne parmi les juifs du monde gréco-romain et parmi ces nombreux prosélytes du monothéisme juif, chez lesquels le christianisme a recruté ses premiers adhérents. » Paul et ses premiers compagnons d'apostolat durent forcément se heurter à cette conception, quand ils commencèrent leur propagande dans les synagogues de la Dispersion. Ils se trouvaient donc dans l'alternative ou de la combattre, pour y substituer une théorie de l'univers et une philosophie de l'histoire plus conciliables avec l'idée qu'on s'était faite jusque-là de la nature et du rôle du Messie, ou bien de l'admettre, en proclamant que Jésus était le Logos incarné.

Cette dernière solution n'était pas faite pour déplaire à des esprits mystiques comme Paul, enclins à accueillir tout ce qui pouvait grandir encore la personne et la mission du Christ, sans porter atteinte à l'essence de la Loi nouvelle. L'attitude de Paul chez les Athéniens, son discours à l'Aréopage établissent avec quelle facilité, pour ne pas dire avec quelle adresse il s'efforçait de rattacher sa prédication à quelque idée généralement acceptée par ses auditeurs. Dans sa première épître aux Corinthiens, il blâme, à la vérité, la prédilection des Grecs pour l'éloquence et la philosophie, mais il n'en reste pas moins en complète communauté de vues avec son émule dans l'évangélisation de Corinthe, Apollos, que les *Actes* nous dépeignent comme « un Juif origi- « naire d'Alexandrie, homme éloquent et versé dans les Ecri- « tures. » (*Actes*, XVIII, 24.)

M. J. Réville constate que le docétisme florissait dans les églises asiatiques à la fin du premier siècle et au commencement du second. En admettant que le quatrième évangile ait été écrit pour réagir contre les tendances docètes, qui contestaient la réalité de l'incarnation du Christ dans un corps charnel, il n'en

est pas moins vrai que le docétisme présuppose la quasi-divinisation du Christ ; on pourrait même définir cette doctrine comme un corollaire logique de l'identification du Christ avec le Logos. La même observation peut s'appliquer au gnosticisme, dont les grandes écoles ne se développent qu'après le premier quart du IIe siècle, mais dont les germes se rencontrent certainement au cours du premier. Bien entendu, à cette époque, il n'y avait pas d'unité doctrinale parmi les communautés chrétiennes. A côté des partisans du Logos incarné, nous rencontrons un fort courant *adoptien*, qui faisait de Jésus un homme élu par Dieu et ultérieurerement élevé à la haute fonction de médiateur divin ; mais dès qu'on se mit à philosopher sur la nature céleste du Christ, on se trouva forcément amené à choisir entre ces deux théories. Est-il admissible qu'une fraction notable des Juifs hellénisés ait professé la doctrine philosophique du Logos ; que cette doctrine les ait conduits à accepter l'enseignement du Christ ; qu'ils l'aient ensuite écartée ou oubliée, pour la développer à nouveau, un siècle plus tard ? Cette thèse serait contraire à tout ce qu'on enseigne sur la continuité dans le développement de la théologie chrétienne. M. J. Réville écrit lui-même fort justement : « Presque toute la première théologie chrétienne a puisé dans cette philosophie religieuse (celle de Philon) les catégories mentales de ses spéculations, depuis saint Paul, encore dominé par son éducation rabbinique, jusqu'à l'auteur de l'Epître aux Hébreux et jusqu'au quatrième évangile. »

Si pourtant la doctrine du Logos, dès la seconde moitié du premier siècle, dominait la christologie des communautés grecques, comment se fait-il qu'elle ne soit pas formulée plus explicitement dans les écrits de cette période ? C'est tout au plus s'il y est fait quelques allusions avant Justin Martyr, même chez les écrivains qui admettent la préexistence du Christ et son rôle dans la création, comme l'auteur de la première épître de Pierre, Clément Romain, Polycarpe, Ignace, Barnabas.

On peut alléguer qu'il régnait dans les communautés chrétiennes une extrême diversité d'opinions et que la plupart de leurs écrits ont disparu. Ou bien l'on peut soutenir que leurs docteurs, à l'imitation de Paul, insistaient surtout sur le ministère terrestre du Christ et laissaient à l'arrière-plan la justifica-

tion philosophique de sa mission. Une troisième explication nous semble toutefois possible :

Quand le christianisme sortit de la synagogue et rejeta la loi mosaïque, il dut se donner une organisation, et cette organisation, d'abord libre et rudimentaire, comme les réunions privées dont les *Actes* et les *Epîtres* ont laissé le tableau, ne tarda pas, sous l'influence des mœurs et des usages helléniques, à prendre la forme des *mystères*, comme l'avaient fait auparavant les religions de l'Egypte (mystères d'Isis et de Sérapis), de la Phrygie (mystères de Mèn, d'Attis, etc.), de la Perse (mithraïsme) et, en général, tous les cultes, anciens ou récents, qui forcèrent les portes du monde gréco-romain. C'est-à-dire que les communautés chrétiennes, extérieurement constituées sous la forme légale des *thiases* ou des *éranes*, étaient, à l'intérieur, des associations fermées, caractérisées par la possession d'une doctrine secrète et d'un rituel symbolique à l'usage des seuls initiés[1].

Ce caractère du rituel chrétien s'affirme nettement dans les œuvres des apologistes, Justin Martyr, Clément d'Alexandrie, Origène; mais il date certainement d'une époque antérieure. Saint Paul emprunte déjà au vocabulaire des mystères des termes, tels que μυστήριον, mystère et τέλειος, initié (I *Cor.*, II, 6-7). Il est probable qu'il emploie ces termes dans un sens purement symbolique; mais l'allusion devait devenir promptement une réalité. Comme le dit Harnack dans sa *Dogmengeschichte :* « A mesure que se développèrent dans l'Eglise l'élément rituélique et l'idée de symbole, on en vint à établir les *mystères;* les Grecs ne pouvaient pas s'en passer. » Le même auteur expose que, dès leur origine, les communautés gnostiques développèrent la méthode des mystères, et que c'est un des points qui leur furent communs avec leurs rivaux orthodoxes de la « Grande Eglise. »

Le baptême était la cérémonie d'initiation, qui donnait le droit de recevoir la doctrine finale et de participer à la Cène. Quelle était cette doctrine finale qui constituait « la discipline du secret? » N'était-ce pas la révélation du fondement rationnel expliquant,

1. Voir, sur ce point, le chapitre *Influence of the Mysteries* dans le bel ouvrage d'E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church*. Londres, 1890.

et, en quelque sorte, adaptant au point de vue de la philosophie dominante cette foi dans l'incarnation, dans l'immolation volontaire et dans la résurrection du Christ, où, suivant les paroles de l'apôtre, les Juifs voyaient un scandale et les Grecs une folie (I *Cor.*, I, 23-24)?

Ainsi s'expliqueraient, non seulement la réserve des premiers écrivains ecclésiastiques, mais encore le silence qui se fit pendant toute une génération autour du quatrième évangile, — si, comme le pense M. J. Réville, il fut rédigé au commencement du siècle. — Ne faut-il pas aller plus loin, en admettant que, même à cette date reculée, l'évangile attribué à Jean représente moins un point de départ qu'un point d'arrivée? On pourrait alors dire de son rédacteur anonyme, comme de Philon, qu'il a été non un initiateur, mais plutôt un vulgarisateur, — à la vérité, un vulgarisateur génial, dont la subordination aux antécédents de son milieu n'atténue ni le mérite littéraire, ni l'importance historique.

XVI

LES ORIGINES DE L'ÉPISCOPAT[1]

Aujourd'hui que les théologiens orthodoxes ne peuvent plus librement fermer la bouche aux commentateurs des textes sur lesquels s'appuient leurs prétentions, ils ont compris la nécessité de rencontrer l'exégèse sur son propre terrain et ils n'hésitent pas à lui emprunter ses armes, mais avec ce désavantage évident qu'ils ne sont pas libres de leurs conclusions.

En effet, parmi les solutions possibles, il y en a un certain nombre qu'ils savent d'avance ne pouvoir admettre sans renier le mobile même de leurs recherches, qui est de confirmer la doctrine officielle de l'Eglise ; alors que la science indépendante n'a aucune de ces préoccupations. Si, par exemple, il est démontré que l'épiscopat n'existait point dans les premières communautés chrétiennes ou du moins qu'il y constituait une fonction secondaire et subordonnée, que devient le fondement historique des prétentions papales à la primauté et à l'infaillibilité ; que deviennent le principe de la succession apostolique et, par suite, les prétentions de l'Eglise à se donner pour la dépositaire intégrale et permanente de la Révélation? D'autre part, en quoi la constatation que l'épiscopat aurait été réellement prévu et institué par le Christ pourrait-elle gêner le savant qui vise uniquement à rétablir les faits, voire le rationaliste qui se refuse à admettre la possibilité du miracle ou de l'incarnation?

Sans doute, il existe des libres-penseurs exclusivement préoccupés de chercher dans les conclusions de l'exégèse un moyen de saper l'influence du prêtre sur les masses. Mais, en tant qu'ils se

1. *Revue de Belgique*, 15 sept. 1895.

bornent à poursuivre un but de polémique, ils peuvent être rangés à côté des théologiens, et, en dehors des uns comme des autres, il y a place pour le nombre chaque jour grandissant des modestes et patients investigateurs qui appliquent toutes les ressources de la science moderne à l'élucidation impartiale de nos origines religieuses.

On a longtemps reproché à la critique indépendante de n'avoir pas su complètement se débarrasser de certains points de vue philosophiques. Il est certain que ni Renan, ni Havet, ni même l'école de Tubingue ne sont, sous ce rapport, à l'abri de tout reproche. Cependant, la méthode historique a fini par s'affranchir de la philosophie comme de la religion et, à en juger par les travaux marquants des vingt dernières années, surtout dans les pays protestants, l'exégèse biblique tend à prendre un caractère de plus en plus objectif et documentaire.

A cette classe d'écrits se rattache éminemment le volume que vient de publier M. Jean Réville[1] sur les origines de l'épiscopat. L'auteur était admirablement préparé pour aborder cette question, tant par ses travaux antérieurs que par son enseignement à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, et la façon dont il s'est acquitté de la tâche répond aux espérances de ceux qui avaient compté sur sa plume, non seulement pour condenser les résultats obtenus par la critique contemporaine dans un des problèmes les plus complexes et les plus importants de notre histoire religieuse, mais encore pour élucider par d'ingénieuses et prudentes déductions certains côtés toujours obscurs de cette question si controversée. Si, comme il l'écrit dans sa préface : « Ce livre est né à la section des sciences religieuses, » il suffirait d'une publication pareille pour justifier l'initiative du gouvernement français, lorsqu'au grand scandale des catholiques et de certains libres-penseurs, il s'avisa, il y a une dizaine d'années, de créer à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes, cette section, formée d'une douzaine de cours, où, pour emprunter les paroles de M. Jean Réville, « l'histoire religieuse est étudiée dans la pleine liberté de l'esprit scienti-

1. *Les Origines de l'Episcopat.* Etude sur la fondation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Eglise chrétienne dans l'Empire romain, par Jean Réville. — *Première partie*, 1 vol. in-8 de 538 pages. — Paris, Leroux, 1894.

fique, sans entraves religieuses, avec le respect que la science doit aux plus hautes manifestations de la vie morale de l'humanité. »

Ce premier volume nous mène depuis les temps évangéliques jusqu'à la constitution de l'épiscopat uninominal au commencement du IIe siècle.

L'histoire des origines de l'épiscopat commence, pour l'auteur, le jour où Jésus, sortant de sa demeure, fut pris de compassion à la vue de la foule qui l'attendait, « parce qu'ils étaient comme des brebis qui n'ont pas de berger » (*Marc*, VI, 34), et elle se termine le jour où se réunit à Nicée le premier concile œcuménique de l'Église chrétienne.

On connaît la thèse orthodoxe : Jésus a transmis son autorité à ses apôtres, particulièrement à Pierre, en lui confiant, d'après un passage de Matthieu (XVI, 13-20), « les clefs du royaume des cieux. » Les apôtres, à leur tour, instituèrent, sous le nom d'évêques, les chefs des différentes églises et, par l'intermédiaire de ceux-ci, les autres membres du corps ecclésiastique. Quand un évêque disparaît, son successeur — qu'il soit désigné par les fidèles, le clergé, le pape ou l'empereur — n'en doit pas moins attendre, pour exercer utilement ses fonctions, qu'il ait obtenu de ses collègues, ou de ses supérieurs, la transmission des pouvoirs mystiques dont ils ont eux-mêmes antérieurement reçu le dépôt. Pour ne pas faire trop violence aux anciens textes qui mettent les évêques et les prêtres sur le même pied, on peut regarder la dignité épiscopale comme une extension ou un perfectionnement de l'autorité presbytérale ; elle n'en reste pas moins, à raison même de ses origines, d'un degré supérieur et surtout d'une nature spéciale.

Cette thèse se fonde sur la tradition constante de l'Eglise depuis la fin du IIe siècle et, pour les temps antérieurs, sur l'interprétation de documents qui remontent jusqu'à l'âge apostolique. Il y a donc là, avant tout, une question de critique littéraire et historique. Quelles sont les lettres de l'apôtre Paul qu'il faut tenir pour authentiques ? Quand ont été écrites les Lettres dites pastorales, et pourquoi ont-elles été attribuées à Paul ? Quels sont les passages des Evangiles qui ont trait à la question ; quel en est le sens et l'authenticité ? Quelles sont la date, l'origine, la portée

des lettres attribuées à Pierre, à Jean, à Jacques, — de l'Apocalypse, — puis, en dépassant le canon, de la Didaché, de l'Epître de Clément Romain aux Corinthiens, des Epîtres d'Ignace et de Polycarpe? Telles sont les questions auxquelles on doit être à même de se faire une réponse avant de passer aux suivantes : Faut-il chercher la genèse des institutions ecclésiastiques du christianisme dans les synagogues juives ou dans les associations privées de la société gréco-romaine, les thiases et les éranes? L'organisation des premières communautés chrétiennes était-elle identique à Jérusalem, en Galilée, en Asie Mineure, en Grèce, à Rome ? Les Apôtres ont-ils exercé des fonctions ecclésiastiques au sens propre du mot ou n'avaient-ils qu'une autorité morale? Quels sont les premiers fonctionnaires ecclésiastiques dont il soit fait mention ? Quand et où apparaît pour la première fois le terme évêque ou *épiscope?* Quels étaient les rapports des presbytres et des épiscopes, ainsi que leurs relations avec la communauté? Comment se recrutaient-ils les uns et les autres ? L'épiscopat était-il originairement plural on uninominal? Comment l'épiscopat unique est-il devenu « monarchique? » Où s'est opérée d'abord cette évolution?

Nous ne pouvons suivre l'auteur dans l'enquête approfondie à laquelle il se livre sur ces différents problèmes; nous nous bornerons à y relever un ou deux points.

Les Lettres de saint Paul et les Actes des Apôtres établissent que les premiers adhérents recrutés par la prédication chrétienne en dehors de la Palestine se recrutaient invariablement dans les synagogues locales. Faut-il en conclure, comme on le fait généralement depuis la fin du XVIIIe siècle, que ces convertis se groupèrent sur le modèle de l'association qu'ils venaient de quitter? Nous savons que les Romains ne considérèrent les premières églises que comme des synagogues dissidentes, et les auteurs chrétiens des deux premiers siècles semblent fréquemment justifier ce point de vue par leur insistance à tracer un parallèle entre les institutions de la Nouvelle Alliance et celles de l'Ancienne. Certains critiques, tels que MM. G. Heinrici, en Allemagne, et Edwin Hatch, en Angleterre, ont soutenu, au contraire, que les chrétiens sortis des synagogues avaient été amenés à se constituer dans les conditions générales imposées

aux associations religieuses privées de l'empire, les thiases et les éranes. M. Réville a cherché à mettre ces deux opinions d'accord, en montrant que les synagogues de la Dispersion (c'est-à-dire en terre païenne) étaient elles-mêmes organisées dans les conditions générales des thiases, avec leurs archontes, leurs censeurs ou épimélètes, leurs prêtres, leurs trésoriers et leurs secrétaires. C'est, du reste, sous cette forme que, depuis Jules César, elles obtenaient leur reconnaissance officielle par le gouvernement. Sans doute, les premières communautés chrétiennes se gouvernèrent dans un esprit démocratique beaucoup plus conforme aux habitudes des associations païennes qu'à celles du judaïsme ancien. Mais, à entendre l'auteur, le germe de cette innovation avait été posé dans les synagogues judéo-helléniques. Ce que les églises naissantes ont hérité de la synagogue, c'est surtout l'idée qu'elles sont les membres épars d'une même société, d'un même corps, tandis que les thiases se sont toujours considérées comme des associations indépendantes les unes des autres, et cela sans distinguer si elles pratiquaient ou non le culte du même dieu. Ce qui permet à l'auteur de donner satisfaction, dans une certaine mesure, à une troisième opinion, celle qui regarde les premières églises comme ne reproduisant aucun type déterminé des associations antérieures[1].

Le terme de presbytre ne se rencontre nulle part dans les Lettres pauliniennes dont l'authenticité est généralement acceptée ; le terme d'épiscope ne s'y trouve qu'une fois, — dans la salutation de la *Lettre aux Philippiens*, qui passe pour la dernière épître écrite par l'apôtre ; le mot y est au pluriel ; les épiscopes y sont associés aux diacres. — L'auteur des *Actes*, Luc, qui écrivit au moins un quart de siècle plus tard, emploie les deux termes et prête même à Paul, dans le discours qu'il lui fait prononcer devant les *presbytres* de l'Eglise de Milet, la phrase suivante : « Prenez donc garde à vous et à tout le troupeau sur lequel le Saint-Esprit vous a établis *comme épiscopes*. » (*Actes*, XX, 28.)

1. Pour ce qui concerne l'organisation des thiases, on consultera avec fruit le beau mémoire de M. Waltzing, récemment couronné par l'Académie royale de Belgique, sur *les corporations professionnelles chez les Romains*, écrit surtout d'après les textes épigraphiques (Tome L des *Mémoires couronnés de l'Académie royale de Belgique*. Bruxelles, 1895).

On en a conclu, non sans de fortes apparences de raison, à l'identité de fonctions entre presbytres et épiscopes. M. J. Réville n'admet pas cette assimilation. Il montre sans peine que l'épiscopat, tel qu'on l'a conçu plus tard, n'a pas été institué par les apôtres, mais il n'en soutient pas moins que presbytres et évêques sont des dignités distinctes, qu'ils remontent, les uns et les autres, à la chrétienté primitive et que la différence entre leurs fonctions est originelle dans l'Eglise chrétienne. Cette dernière assertion n'est-elle pas trop absolue ? M. Réville corrige, il est vrai, ce qu'elle peut avoir d'excessif, quand il reconnaît que, au sein des premières églises, le mécanisme administratif était encore à l'état de simple ébauche et que la distinction entre les fonctions ne devait pas exister, dans la réalité, d'une façon aussi tranchée.

L'auteur de la première lettre de Pierre aux Corinthiens, rédigée peut-être vers la même époque, après s'être lui-même qualifié de « presbytre, » nous parle de presbytres « exerçant les fonctions d'épiscope, » ἐπισκοπουντες? Il est probable que les Anciens, c'est-à-dire les notables de la communauté, — qu'ils portent le nom de presbytres ou de proïstamenoï (suivant l'expression employée dans les Epîtres aux Romains et aux Thessaloniciens), — se distribuaient entre eux le peu d'affaires administratives qu'il y avait à régler et que, plus tard, ils déléguèrent d'une façon permanente à certains d'entre eux, sous réserve de l'approbation de la communauté, les attributions qui constituaient les fonctions d'épiscope. C'est ainsi qu'à Rome même, dans certaines thiases, nous voyons parfois les décurions, qui constituent le comité administratif, se distribuer entre eux les fonctions de président, de censeur, de trésorier, etc.

Un des principaux mérites de l'auteur, c'est le soin avec lequel il s'efforce d'établir la provenance géographique aussi bien que chronologique des textes. Il ne suffit pas, en effet, d'établir la date approximative des écrits qui remontent à la première et à la seconde génération chrétienne. Il faut tenir compte de la diversité d'organisation et même de tendances qui se manifeste dans ces communautés naissantes — les unes encore rattachées à la synagogue, les autres complètement émancipées du judaïsme, celles-ci tout imprégnées de la prédication directe

de Jésus, celles-là fondées sur le principe de l'inspiration individuelle, certaines déjà travaillées par des spéculations gnostiques dont le germe se trouve dans les enseignements de l'apôtre Paul, d'autres en quelque sorte hypnotisées par l'attente de la seconde venue du Christ, d'autres encore se préoccupant davantage d'assurer le maintien de la tradition et l'unité de l'Eglise.

M. Réville divise la chrétienté du Ier siècle en quatre groupes dont il s'efforce de reconstituer le développement parallèle : l'Eglise de Jérusalem, les Eglises de Galilée, les Eglises helléniques, l'Eglise de Rome. Quant à l'âge des documents, il montre une tendance à les vieillir quelque peu, rejetant au Ier siècle nombre d'écrits que, depuis les travaux de l'école de Tubingue, on attribuait généralement au second et même à une période assez avancée du second siècle. Sous ce rapport, il se rapproche des solutions maintenues par les critiques orthodoxes. Toutefois, ses conclusions n'en sont pas moins nettes et significatives.

Il fait voir que, sauf à Jérusalem, où prévalut de bonne heure le principe légitimiste du gouvernement de l'Eglise par les parents du Messie selon la chair, la constitution des premières communautés chrétiennes était essentiellement démocratique. On y trouve deux espèces de fonctions : les unes spirituelles, les autres administratives. Les premières, qui sont les plus estimées, sont spontanément exercées par les fidèles qui possèdent un don naturel de prophétie, d'enseignement ou d'édification. Les secondes sont assumées par les membres les plus zélés ou les plus capables, les *proïstamenoï*, les presbytres, les « Anciens » dans le sens de « Notables, » qui se constituent graduellement en conseil permanent, en comité directeur, *presbyterion*. A côté de ceux-ci, choisis parmi eux et peut-être par eux, on trouve, entre autres agents, des *épiscopes* ou « surveillants, » les *épimélètes* des associations grecques. Ce sont des membres qui ont reçu la fonction spéciale de contrôler l'emploi des fonds, la distribution des secours et l'exécution des décisions de la communauté.

Cependant, dans des sociétés essentiellement vouées à la vie spirituelle, le contrôle administratif implique bientôt le contrôle moral. Les épiscopes deviennent ainsi les gardiens de la discipline, puis de la tradition. A ce titre, ils entrent en lutte avec les

novateurs et sont amenés à assumer les fonctions de l'enseignement religieux. Plus la lutte est vive entre la tradition récente et le gnosticisme, plus les pouvoirs de l'épiscopat tendent à s'accroître.

Au début, il existe plusieurs épiscopes par communauté. Alors qu'en Occident et à Rome, dans les premières années du IIe siècle, il n'y a pas encore d'épiscope unique, les Eglises d'Asie, où la lutte contre les spéculations individualistes est plus ardente, en sont déjà venues à l'épiscopat uninominal, et l'évêque va bientôt personnifier l'Eglise au dedans comme au dehors. A la vérité, c'est de la communauté qu'il tient toute son autorité et il ne peut l'exercer qu'en harmonie avec le conseil presbytéral dont il est, en quelque sorte, le pouvoir exécutif. Toutefois, on peut dès lors s'expliquer l'accentuation du mouvement qui remettra bientôt aux mains de l'épiscopat la direction absolue de la société chrétienne et qui trouvera dans la Papauté son couronnement final.

On voit que la question traitée par M. Jean Réville implique l'examen de presque tous les problèmes débattus autour du berceau de la religion chrétienne, et, sous ce rapport, son ouvrage méritera peut-être d'être placé à côté des *Origines du Christianisme*, d'Ernest Renan. Renan est un charmeur; mais la séduction même de ses qualités littéraires nous met quelque peu en défiance; tout au moins a-t-il besoin d'être complété et contrôlé par des recherches qui ne laissent rien à désirer non seulement comme abondance d'informations et sentiment des nuances, mais encore comme sûreté de méthode et impartialité ou, si l'on veut, impersonnalité de point de vue. Ces qualités, l'ouvrage de M. Jean Réville les possède au plus haut point. Le seul reproche qu'on puisse lui adresser, c'est, malgré ses qualités littéraires, de n'être pas toujours suffisamment rédigé pour le grand public. Voulant convaincre de contradiction inconsciente l'auteur des *Epîtres Ignatiennes*, il s'exprime de la sorte : « Il est nettement subordinatien, et en même temps il emploie des termes comme αἷμα Θεοῦ qui pourraient le faire passer pour théopashite. » Quelques périphrases explicatives n'eussent pas été de trop, au risque d'allonger la sentence.

Le mal n'est pas grand, si M. Jean Réville, qui a fait ses preuves comme vulgarisateur et comme écrivain autant que

comme savant, voulait bien, quand son ouvrage sera terminé, le refondre et le condenser dans un livre de facile maniement et de lecture courante qui ferait, pour la formation du gouvernement ecclésiastique au sein de l'Eglise chrétienne, ce qu'a fait pour le développement du dogme de la divinité du Christ le petit volume, publié, il y a quelque vingt-cinq ans, par M. Albert Réville, et encore classique aujourd'hui parmi tous ceux qui s'intéressent, avec une pleine indépendance d'esprit, à l'évolution de notre histoire religieuse.

XVII

LES ORIGINES DU CHRISTIANISME

d'après l'exégèse contemporaine.

(*Syllabus d'un cours donné à l'Extension de l'Université de Bruxelles*[1].)

PREMIÈRE LEÇON

L'EXÉGÈSE CHRÉTIENNE. — MÉTHODES ET SOURCES

A. — Les Méthodes.

Les premiers chrétiens n'avaient d'autre Ecriture sainte que les livres de l'Ancien Testament.

De très bonne heure, l'usage s'introduisit de lire publiquement, dans les Eglises, outre des extraits de la Loi et des Prophètes, des fragments de la biographie du Christ, un choix de ses discours, enfin, des épîtres ou exhortations qui passaient pour avoir été rédigées par les Apôtres.

L'authenticité et le contenu de ces documents restaient soumis à la libre critique, comme en témoigne Luc dans le prologue de son évangile. Au second siècle il y avait encore des fidèles qui préféraient s'en tenir à la tradition orale des faits évangéliques (Papias).

Une sélection graduelle et toute spontanée des textes conduisit les principales Eglises, vers le milieu du second siècle, à investir d'une autorité prépondérante quatre des nombreux évangiles alors en circulation : savoir, les trois évangiles dits synoptiques, auxquels fut adjoint bientôt l'évangile johannique. A ce recueil

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLVIII, 1903.

d'évangiles s'ajoutèrent des épîtres considérées comme apostoliques et quelques écrits, en nombre variable, qui jouissaient d'une popularité spéciale dans la généralité des Eglises.

Il se forma ainsi le noyau d'un *Canon* qui renfermait à peu près le contenu actuel du Nouveau Testament et qui jouit, dès la fin du second siècle, d'une autorité égale à celle des livres de l'Ancienne Alliance. Les limites en restèrent assez longtemps flottantes ; toutefois le caractère sacré de ce recueil prévalut de plus en plus, et les documents qui le constituaient furent considérés comme inspirés par l'esprit de Dieu.

Mais, en même temps se constituèrent diverses écoles d'interprétation : l'école allégorique (à Alexandrie), dont l'influence fut prépondérante ; l'école historique (à Antioche) ; l'école littéraliste (Epiphane).

Peu à peu prévalut la croyance à l'inspiration non seulement du texte, mais encore de la lettre des écrits canoniques ; les obscurités et les contradictions furent résolues par des compromis qui furent à leur tour regardés comme inspirés.

Cette situation se maintint pendant tout le moyen âge. Seuls les hérétiques — et ils le devenaient par ce fait même — cherchaient des interprétations différentes, à l'aide d'une exégèse souvent plus arbitraire encore.

Cependant l'Eglise ne pouvait trancher définitivement des problèmes sans cesse renaissants. De là un renouvellement constant de préoccupations exégétiques qui prirent une direction raisonnée, quand la Renaissance eut créé les études philologiques et remis en honneur l'étude directe des documents, de préférence à celle des Pères de l'Eglise et des commentateurs.

La Réforme restitua aux fidèles le droit d'interpréter l'Ecriture suivant les lumières de la raison. Mais ce droit, à peine reconnu, fut ramené dans les limites de confessions qu'adoptèrent successivement toutes les Eglises protestantes.

Néanmoins, la critique littéraire et grammaticale, qu'encourageait le protestantisme, devait conduire à la critique historique. Spinoza avait montré le chemin par ses études sur l'Ancien Testament. Un oratorien français, Richard Simon, s'y engagea résolument ; mais son *Histoire critique du Vieux Testament* fut mise au pilon en 1678, sur la dénonciation de Bossuet.

Les études d'exégèse biblique passèrent alors en Allemagne, où, dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, Ernesti et Semler formulèrent le principe que la Bible doit être interprétée par les mêmes procédés que les ouvrages profanes des littératures anciennes.

L'école rationaliste qui s'inspirait de de Wolff et plus tard de Kant, en partant de cette idée préconçue que tous les textes de l'Ancien et du Nouveau Testament doivent nécessairement comporter une signification morale et rationnelle, faussa les progrès de l'exégèse, tout en émancipant celle-ci de la tradition.

Vint ensuite l'école mythique, dont la plus célèbre production est la *Vie de Jésus* par Strauss. On peut lui reprocher également d'avoir négligé la réalité historique et d'avoir dissipé dans les brumes du mythe les faits évangéliques et même la personne de Jésus.

C'est avec Christian Baur et l'école de Tubingue (1847-1867) — bien qu'ils se maintiennent encore trop dans les cadres de la dialectique hégélienne, — que l'exégèse du Nouveau Testament est réellement entrée dans les voies de la saine critique historique.

La critique historique, en cherchant les origines d'une institution ou d'une croyance, ne s'arrête pas à la question de leur valeur religieuse, philosophique ou morale ; elle ne se préoccupe pas davantage de la distinction entre sources canoniques et extra-canoniques, sauf comme indice de l'état d'esprit qui a présidé à cette différenciation. Elle s'attache exclusivement à recueillir les documents, à les rétablir dans leur forme originaire, à les classer, à en chercher l'auteur et la date, à reconstituer le milieu dans lequel ils se sont produits, leurs rapports entre eux, les influences qu'ils révèlent, l'objet qu'ils poursuivaient, l'action qu'ils ont exercée sur les idées et les sentiments de leurs contemporains, aussi bien que des générations suivantes.

Se sont surtout placés à ce point de vue, parmi les écrivains récents, en Allemagne, Otto Pfleiderer et Ad. Harnack ; en Angleterre, Edwin Hatch, et Estlin Carpenter ; en France, Ed. Reuss, Ernest Renan, les deux Réville, A. Sabatier, Loisy, etc.

B. — Les Sources.

I. — LES ÉVANGILES

La meilleure source pour reconstituer la vie et la doctrine de Jésus nous est fournie par les trois évangiles dits *synoptiques*, sous les réserves suivantes :

1° Ils représentent des traditions déjà altérées par l'invasion de la légende ;

2° Ils révèlent un arrangement des faits dans l'intérêt de certaines tendances.

Le plus ancien des trois évangiles et le moins systématique est celui de Marc, restreint aux passages qui se rencontrent également dans les deux autres et sans le récit de la Passion. En son état primitif, il semble avoir été rédigé, peu après l'année 70, par un disciple de l'apôtre Pierre. Ce prôto-Marc a dû être connu des deux autres synoptiques. L'auteur de l'évangile de Matthieu a utilisé, en outre, un recueil des *Discours du Seigneur*, qui passait pour avoir été rédigé en langue araméenne par l'apôtre Matthieu. Il a dû exister plusieurs versions de ces discours (*cf.* les fragments des *Logia* retrouvés dans les tombes d'Oxyrynche), qui, les unes, faisaient ressortir davantage les côtés universalistes ; les autres, les côtés particularistes de l'enseignement du Maître.

L'Evangile de Luc repose sur les mêmes documents et sur d'autres dont la nature originelle est difficile à déterminer.

L'Evangile dit selon saint Jean fut sans doute écrit à Ephèse, dans un milieu judéo-alexandrin, pendant le premier quart du second siècle. L'auteur, poursuivant un but plus didactique qu'historique, s'est servi de renseignements puisés dans des sources aujourd'hui disparues.

Parmi les nombreux évangiles qualifiés plus tard d'apocryphes, quelques-uns seulement sont parvenus jusqu'à nous par fragments : *Evangile des Hébreux*, *Evangile de Pierre*, *Evangile des Egyptiens*, *Actes de Pilate*, *Evangiles de l'Enfance*, *Evangiles gnostiques*, etc.). Ils trahissent, en général, plus que les synoptiques, une accommodation des faits aux vues doctrinales de certaines sectes.

II. — DOCUMENTS HISTORIQUES OU PSEUDO-HISTORIQUES SUR L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE

Les *Actes des Apôtres* sont du même auteur que le troisième Evangile dont ils se présentent comme une continuation. Rédigés au commencement du second siècle ou même à la fin du premier, ils renferment des renseignements précieux, mais que rendent parfois sujets à caution, pour les faits les plus anciens, l'éloignement de l'auteur et l'admission du merveilleux; pour les faits plus récents (ministère de Paul), la préoccupation d'atténuer les conflits intérieurs de l'Eglise naissante.

La contre-partie des *Actes* se trouve, à un demi-siècle environ de distance, dans les *Homélies Clémentines*, où le parti judaïsant, sous prétexte de décrire la vie et la prédication de Pierre, attaque l'œuvre de Paul, peut-être dépeint sous les traits de Simon-le-Magicien.

Une fois l'orthodoxie constituée, les œuvres historiques, qui nous sont parvenues, renferment surtout la description souvent partiale et la réfutation des hérésies. Tels sont les traités d'Irénée, de Tertullien, de Philastre, d'Epiphane, les *Philosophoumena* d'Hippolyte, etc.

Quelques manuscrits syriaques et coptes (la *Pistis Sophia*, IIIe siècle) forment, avec des citations éparses dans les Pères, les seuls restes de la volumineuse littérature gnostique.

La première histoire générale est l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe en dix livres. Quelles que soient ses lacunes, elle renferme des renseignements importants dont la source est aujourd'hui perdue.

III. — ÉPITRES, ENCYCLIQUES, APOCALYPSES

Les documents les plus anciens du christianisme sont les Epîtres de Paul :

a) D'authenticité non contestable : *Ep. aux Galates*, *aux Corinthiens*, *aux Romains* (de l'an 56 à 59).

b) D'authenticité probable : *Ep. aux Thessaloniciens* (54 ou 55), *aux Philippiens* (62 ou 63).

c) D'authenticité douteuse : *Ep. à Philémon*, *aux Colossiens*, *aux Ephésiens*.

d) D'inauthenticité certaine : *Ep. à Timothée et à Tite*.

Quant à l'*Epître aux Hébreux*, elle se rattache au groupe de lettres écrites par les chrétiens de Rome vers le fin du Ier siècle, de même que la première *Epître de Pierre* et l'*Epître de Clément Romain aux Corinthiens*. Elle insiste sur la portée médiatrice et sacerdotale du rôle de Jésus.

Les trente dernières années du Ier siècle ont laissé les épîtres suivantes dont les véritables auteurs sont inconnus :

L'*Epître de Jacques*, écrite probablement en Palestine, après la chute de Jérusalem, par un chrétien d'origine juive, qui s'est surtout attaché aux côtés moraux de l'évangile.

L'*Epître de Jude*, œuvre de polémique dirigée contre les Pauliniens extrêmes.

Dans le premier quart du second siècle, il y a lieu de mentionner les *Epîtres d'Ignace d'Antioche* († vers 115), précieuses pour l'histoire du développement de l'épiscopat, et l'*Epître de Polycarpe*, qui se rattache à la polémique contre le docétisme. — Cette époque vit fleurir une abondante littérature apocryphe, mise sur le compte des Apôtres ; mais il n'y a guère de renseignements à en tirer, sauf sur certaines tendances de la chrétienté contemporaine. — Les épîtres de ce genre les plus connues sont les *Epîtres de Jean*.

Dès l'âge apostolique, les chrétiens avaient emprunté aux juifs le genre apocalyptique. La plus célèbre des apocalypses chrétiennes est celle dite de Jean, composée, d'après les uns, en 68, entre la mort de Néron et la destruction de Jérusalem; d'après les autres, à la fin du Ier siècle, comme remaniement d'une apocalypse juive antérieure. Au même type se rattache la petite apocalypse qui a trouvé place dans l'*Evangile de Matthieu* (ch. XXIV et XXV), l'*Apocalypse de Pierre*, etc. Le *Pasteur d'Hermas* (première moitié du IIe siècle), écrit à Rome, représente un type d'apocalypse moraliste, non moins fantastique, mais beaucoup plus modérée.

IV. — MANUELS D'INSTRUCTIONS RELIGIEUSES DÉCISIONS ECCLÉSIASTIQUES

La *Didachè* ou *Enseignement des douze Apôtres*, retrouvée en 1875 dans un couvent grec par Mgr Bryennios, est un manuel d'instruction religieuse, rédigé vers la fin du premier siècle ou le commencement du second, à l'usage de communautés syro-palestiniennes. C'est un ouvrage d'une portée capitale pour l'histoire de la transition entre le christianisme judaïsant et le christianisme dogmatique.

L'*Epître* dite *de Barnabas*, écrite entre 120 et 130, est aussi un manuel d'instruction religieuse, destiné à montrer que les bénéficiaires des promesses de Dieu dans l'Ancien Testament sont les Chrétiens et non les Juifs.

Le recueil des *Constitutions apostoliques* ne remonte pas, dans sa composition actuelle, au delà du ve siècle ; c'est une collection de préceptes moraux, de prescriptions rituelles et ecclésiastiques, de règles disciplinaires, de formules liturgiques, renfermant des éléments anciens (la *Didaskalie*, du IIIe siècle) noyés au milieu d'autres plus récents, le tout placé sous l'autorité de Clément Romain. Le VIIe livre est une amplification de la *Didachè*.

Il y a lieu de consulter aussi, dans les recueils spéciaux, les décrets des synodes provinciaux et, à partir du IVe siècle, les actes des premiers conciles œcuméniques.

V. — APOLOGIES

C'est une série d'œuvres écrites, tantôt pour réfuter les accusations des Juifs, qui reprochent aux chrétiens d'avoir confisqué l'Ancien Testament à leur profit et d'en avoir faussé le sens, tantôt pour démontrer à l'autorité romaine et à l'opinion publique du temps la respectabilité du christianisme, ainsi que sa supériorité sur le paganisme. La plus ancienne est l'Apologie d'Aristide, adressée à Hadrien vers 125. — Les principaux apologistes dont nous possédons les œuvres sont Justin Martyr († vers 166),

Tatien († 175), Méliton (qui écrivait vers 165-175), Athénagore (176-179), Théophile d'Antioche (176-182), Irénée (fin du IIe siècle), Tertullien († 220), Clément d'Alexandrie, Minucius Félix, Origène (IIIe siècle), Lactance (IVe siècle).

VI. — ÉCOLE D'ALEXANDRIE

L'école alexandrine, qui influença considérablement la direction définitive de la théologie chrétienne, eut pour principaux interprètes, à la fin du IIe siècle, Clément d'Alexandrie, auteur des *Stromates;* au IIIe, Origène, Denys d'Alexandrie, Grégoire Thaumaturge; plus tard encore, le Pseudo-Aréopagite, qui visaient à faire du christianisme une religion philosophique.

VII. — LITURGIES

Aux indications liturgiques éparses dans les œuvres précédemment citées, il convient d'ajouter les recueils dont la rédaction peut être datée du IVe ou du Ve siècle, même d'une époque postérieure, mais qui sont un simple enregistrement de rites et de formules depuis longtemps établis : les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem, la *Pérégrination de Silvia*, les *Sacramentaires* ambrosien, grégorien, léonien, etc.

VIII. — AUTEURS NON CHRÉTIENS

Quelques passages relatifs aux chrétiens, les uns d'apparence authentique, les autres suspects d'interpolation, se rencontrent au Ier siècle chez Josèphe ; au IIe chez Pline le jeune, Suétone, Tacite, Galien, Celse (par l'intermédiaire d'Origène), Lucien ; au IIIe, chez Porphyre : au IVe, chez l'empereur Julien.

IX. — DOCUMENTS ARCHÉOLOGIQUES

Le christianisme des trois premiers siècles n'a guère laissé de traces archéologiques que parmi les inscriptions funéraires et

les représentations figurées des catacombes romaines. Quelques courtes inscriptions et de rares peintures allégoriques dans le style pompéien y remontent peut-être à la fin du Ier siècle. L'ensemble de ces documents éclaire non seulement les traditions et les symboles de la communauté romaine, mais encore, jusqu'à un certain point, ses croyances relatives à Jésus, à la Résurrection, à la condition de l'âme après la mort, etc. — Il faut aussi signaler quelques symboles funéraires, ainsi que des amulettes chrétiennes, le plus souvent gnostiques, enfin certains papyrus récemment retrouvés dans des tombes égyptiennes.

X. — SURVIVANCES DES RELIGIONS ANTÉRIEURES

Nous examinerons plus loin le rôle des facteurs empruntés au judaïsme et au paganisme classique. Trois autres religions auraient pu agir directement sur le christianisme : les religions de l'Egypte, de la Perse et de l'Inde.

Le bouddhisme et le brahmanisme peuvent être écartés d'emblée; tout au plus quelques légendes bouddhiques se sont-elles infiltrées dans l'hagiologie chrétienne.

Les religions de la Perse et de l'Egypte n'ont, en général, agi sur le christianisme qu'en passant, la première par l'intermédiaire du judaïsme (angélologie, démonologie, millénarisme); la seconde, par celui du syncrétisme gréco-romain. Toutefois leur influence directe peut se retrouver dans les mouvements gnostiques et manichéens. — Il y a lieu aussi de rechercher si les mystères de Mithra n'ont pu communiquer à l'Eglise du IIe et du IIIe siècles quelques-uns de leurs symboles et de leurs rites.

DEUXIÈME LEÇON

LA « BONNE NOUVELLE » CHEZ LES JUIFS

Les Israélites, quand ils étaient encore à l'état nomade, avaient conclu avec Jahveh, le dieu jaloux et sévère du Sinaï, un pacte

d'alliance qui leur garantissait, en échange de leurs hommages, le triomphe sur leurs ennemis, — plus tard, l'empire du monde. — Même au milieu de leurs pires désastres, ils ne renoncèrent pas à cette croyance, qui puisa une nouvelle force dans leur retour de la captivité et plus tard dans leur affranchissement de la domination gréco-syrienne. De là, sortit le courant d'idées connu sous le nom de messianisme :

Un Messie, un « oint du Seigneur » — que les uns tenaient pour un futur descendant de David, les autres pour une personnification symbolique de la race juive, ou bien même pour un personnage céleste que Dieu enverra à son heure — viendrait établir le Royaume de Jahveh. Toutes les nations accepteront sa loi, sous l'hégémonie du peuple élu. Les méchants seront anéantis; la justice, la prospérité et la paix régneront parmi les hommes. Même les justes, morts depuis les commencements, ressusciteront en chair et en os, pour participer à la félicité générale.

Telle était, du moins, la doctrine des pharisiens, le parti rigoriste, qui joignait aux pratiques de la législation mosaïque les minutieuses observances élaborées depuis l'exil par plusieurs générations de commentateurs, scribes, docteurs et rabbins. De leur côté, les saducéens ou parti sacerdotal, groupés autour du Temple, plaçaient en première ligne les intérêts du culte public, n'allant pas au delà des prescriptions formelles de la Loi et plus portés à composer avec les exigences du monde extérieur.

Cependant les progrès de la puissance romaine menacèrent bientôt de nouveaux dangers les prétentions de la théocratie juive. Après la mort d'Hérode le Grand, la séparation de son royaume en trois tronçons, la réduction de la Judée au rang de simple ethnarchie, les imprudences et les exactions des procurateurs, le contact continuel et forcé avec des étrangers païens, suscitèrent, en Palestine, une intense fermentation à la fois politique et religieuse. Des prétendus Messies provoquèrent des insurrections qui furent noyées dans le sang.

Déjà antérieurement, des Juifs pieux, désespérant de réaliser intégralement la Loi au cours de la vie ordinaire, s'étaient détachés du sacerdoce officiel qu'ils tenaient pour impur, et s'étaient réfugiés dans le désert, pour y organiser des communautés ou y vivre en

ascètes. Tels furent les Esséniens, qui visaient à réaliser la pureté absolue dans leurs mœurs, leurs vêtements, leur nourriture.

Tel encore Jean le Baptiste qui, à l'imitation du prophète Elie, se retira dans les solitudes voisines de la Mer Morte, avec des disciples auxquels il enseignait à se préparer pour la venue du Messie. A l'en croire, cet événement, qui devait coïncider avec la fin ou plutôt la rénovation du monde, débuterait par d'épouvantables cataclysmes; ensuite viendrait le Jugement universel. Alors malheur à ceux qui n'auraient pas pratiqué la piété envers Dieu et la justice envers les hommes.

Jean soumettait ses disciples à un rite communément appliqué aux néophytes du judaïsme, mais qu'il investit d'une importance particulière, comme symbole de régénération morale : le baptême par immersion.

C'est parmi ses disciples qu'apparaît d'abord Jésus.

Il n'est pas possible de contester sérieusement l'existence historique du fondateur du christianisme, en tant que réformateur juif, héritier spirituel des anciens Prophètes, né sous le règne d'Auguste et crucifié à Jérusalem sous celui de Tibère. Les Epîtres de Paul suffiraient à attester ces faits.

Il est probable que Jésus naquit à Nazareth. Son père était charpentier. Sa mère se nommait Marie. Il eut des frères et des sœurs que les évangélistes nous font connaître. Lui-même reçut dans la synagogue l'instruction ordinaire des enfants juifs; il exerça quelque temps la profession de son père (*Marc*, VI, 3). — Tous les autres détails sur son enfance, ainsi que sur sa généalogie semblent purement légendaires, si même ils ne sont empruntés aux mythes des cultes ambiants.

Sa carrière publique se divise en quatre périodes :

1° Son séjour près de Jean le Baptiste;

2° Ses prédications en Galilée;

3° Son voyage à Jérusalem et sa propagande dans cette ville;

4° Sa passion et sa mort.

Il approchait de la trentaine, lorsque Jean le baptisa dans le Jourdain. Après être resté un certain temps près du Précurseur, il fit une retraite au désert ; puis, assumant à son tour le rôle d'un inspiré, il se rendit en Galilée pour y annoncer la « Bonne Nouvelle. »

Par là, il entendait l'avènement prochain du Royaume de Dieu, que devait instaurer le Messie. Pas plus que, semble-t-il, dans la pensée de Jean, il ne s'agit d'une royauté politique, mais plutôt d'une révolution morale et sociale, qui changera les conditions de l'humanité : les hommes deviendront semblables à des anges, sous l'hégémonie du peuple d'Israël.

Comme Jean, mais avec moins d'âpreté dans ses dénonciations, Jésus estime que ce royaume est réservé aux pauvres et aux humbles, mais surtout aux justes et aux bons. Comme Jean, il engage les hommes à s'y préparer par le repentir et par la charité ; mais il s'abstient d'exiger le jeûne ou autres austérités. Tout ce qu'il réclame, c'est la pureté du cœur et l'amour du prochain. Il fait surtout ressortir que le règne de Dieu sera préparé par la conversion intérieure des individus qui, dès lors, peuvent immédiatement le réaliser en eux-mêmes.

Pour Jean, Dieu est un juge. Pour Jésus, Dieu est un père ; c'est cette idée de paternité divine, entraînant la fraternité humaine, qui constitue l'essence et l'originalité de sa doctrine (*Marc*, XII, 28-34). — Sans doute la justice veut que les méchants soient punis ; mais, à l'encontre de la vieille théorie biblique, ce sentiment n'implique, de la part du Père, ni haine ni colère. Les hommes doivent suivre son exemple, en aimant jusque leurs persécuteurs (*Matth.*, V, 43-48).

L'abolition de la loi mosaïque et même de toutes observances rituelles, la suppression des organisations sacerdotales, la séparation de la religion et de la métaphysique, la substitution de la conduite ou plutôt du sentiment à la croyance comme fondement de l'association religieuse et voie du salut ; toutes ces innovations sont en germe — mais seulement en germe — dans le mysticisme de Jésus. Peut-être en entrevoyait-il la réalisation dans le futur royaume de Dieu. Cependant lui-même resta soumis toute sa vie aux prescriptions de la loi mosaïque, qu'il disait vouloir compléter et non abolir (*Matth.*, V, 17). De fait, il ne se trouva guère en contact qu'avec les Juifs et « les brebis égarées de la maison d'Israël. » — Il se borne à déclarer que les pratiques rituelles ne sont pas la vraie piété et que le reste est bien autrement important (*Marc*, II, 27 ; VII, 15 et ss. ; *Matth.*, V, 23-24). Lui-même ne paraît pas avoir baptisé ses adhérents.

Ses premiers disciples provenaient peut-être de l'entourage de Jean. Le nombre s'en accrut rapidement, surtout parmi les familles de condition modeste. Il en choisit douze, dont il fit ses Apôtres ou missionnaires. Cette ébauche de groupement n'avait rien d'ecclésiastique ; il se refusa toujours à y établir une hiérarchie quelconque (*Marc*, IX, 35 ; X, 35 44).

La petite troupe parcourait les bourgades et les campagnes, alors peuplées et riantes, de la Galilée, où les mœurs simples et hospitalières rendaient la vie facile. Jésus mettait à profit l'organisation des synagogues, où chacun avait le droit de prendre la parole pour commenter la Loi et les Prophètes. D'autres fois, il discourait sur les places publiques, au bord des fontaines, sous l'ombre des grands arbres, au cours des solennités privées, se tenant au niveau de ses auditeurs par la forme imagée et suggestive de son langage.

La tradition rapporte qu'il guérissait les malades et délivrait les possédés, comme le faisaient tous les inspirés de son temps. Les miracles qu'on lui attribue ne sont que le récit amplifié de ces phénomènes psychiques, quand ils ne sont pas des légendes introduites après coup pour accroître son prestige. Lui-même, tout en cédant à des illusions qu'il partageait, se refuse à fonder sur des prodiges ses titres à la foi de ses auditeurs (*Marc*, VIII. 11).

D'un abord ouvert et sympathique, il ne manquait pas, quand on lui décernait des qualifications trop enthousiastes, de demander qu'on les réservât à Dieu, vis-à-vis duquel il n'hésita jamais à affirmer sa propre subordination (*Marc*, X, 18 ; XIII, 32 ; *Matth.*, XII, 31-32, XXVI, 36-44).

Cependant, faisant bon marché des observances superflues, dénonçant sans hésitation les insuffisances et les hypocrisies de ceux qui croyaient obtenir le salut par des pratiques extérieures, fréquentant des hérétiques, des péagers, des gens réputés impurs, il ne pouvait éviter d'entrer en conflit avec les pharisiens, qui le dénoncèrent comme un fou ou un possédé. A la suite de la propagande qu'il tenta sans succès dans son bourg natal, ses proches cherchèrent à le saisir comme ayant perdu la raison ; ce qui l'amena à les renier violemment (*Marc*, III, 21-35).

Jésus, parlant de lui-même, s'appelle de préférence le Fils de l'Homme. D'autre part, la foule commençait à s'entretenir de

lui comme du Messie. Du fond de la prison où le tétrarque Antipas avait jeté Jean le Baptiste, celui-ci fit demander à Jésus s'il n'était pas le Christ. Peu de temps après, ses Apôtres le saluèrent eux-mêmes de ce titre, et pour la première fois Jésus l'accepta, en leur recommandant toutefois le secret (*Marc*, VIII, 27-30).

C'est alors qu'il forma le projet de se rendre à Jérusalem, sans se dissimuler les difficultés et les périls qui l'y attendaient. Son voyage à travers la Judée et son entrée à Jérusalem, au printemps de l'an 33, eurent un caractère triomphal, qui acheva de le désigner à ses adversaires comme un personnage dont il fallait se débarrasser à tout prix. La violence avec laquelle, en un accès d'indignation, il dispersa les marchands installés dans l'enceinte du Temple, souleva l'irritation des saducéens qui dominaient au sein du grand Sanhédrin. D'autre part ses polémiques quotidiennes avec les pharisiens, en devenant de plus en plus véhémentes, achevèrent de cimenter contre lui l'union des partis.

Comme on n'osait pas l'arrêter en plein jour, par crainte d'une émeute, la police du grand-prêtre, avertie par un traître, vint le saisir dans un jardin du mont des Olives, où il se retirait chaque nuit avec ses fidèles. C'était le jeudi 2 avril de l'an 33, le soir même du jour où il avait célébré la Pâque juive en compagnie de ses Apôtres. Après un semblant d'interrogatoire, on le traîna, le lendemain matin, devant le Sanhédrin, sous l'accusation d'avoir prédit la ruine du Temple et de s'être déclaré le Messie. Ayant fièrement revendiqué ce dernier titre, il fut condamné à mort.

Les condamnations capitales devaient être ratifiées par l'autorité romaine. Le grand-prêtre jugea habile de représenter Jésus au procureur Pilate comme un séditieux qui avait voulu se faire proclamer roi des Juifs. C'est de ce chef, qu'après quelques tergiversations, Pilate le condamna au supplice romain de la crucifixion. Il fut exécuté le jour même.

Les dernières paroles que lui prête la tradition : « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné? » semblent indiquer que, jusqu'à la dernière minute, il avait espéré une intervention surnaturelle en sa faveur.

Ici disparaît le Jésus de l'histoire. De son tombeau, sortit un

Jésus qui n'a plus rien d'historique, mais qui n'en constitue pas moins, dans l'évolution religieuse et morale des âges suivants, un facteur primordial dont l'histoire doit tenir compte.

TROISIÈME LEÇON

LA RUPTURE AVEC LE JUDAISME

La mort de Jésus coupait court au développement de son rôle messianique. Le bruit de sa résurrection, confirmé par des visions individuelles et des suggestions collectives, permit à ses disciples de croire qu'il reparaîtrait prochainement, dans des conditions surnaturelles, pour établir le royaume de Dieu. Dès lors son supplice put être présenté comme une immolation volontaire, dont l'explication se trouvait, conformément aux idées du temps, dans la nécessité d'un sacrifice expiatoire, pour racheter les péchés des hommes. Jésus paye à Satan la rançon de l'humanité.

Les disciples restés à Jérusalem prirent l'habitude de se réunir pour s'entretenir du Messie, de ses enseignements, de son retour imminent. En dehors de ces réunions, où se produisaient fréquemment des phénomènes d'inspiration et d'extase, attribués à l'intervention de l'Esprit-Saint, ils appliquaient rigoureusement la loi mosaïque, participaient au culte du Temple et de la synagogue, observaient les jeûnes et se gardaient de toute souillure légale, ne différant des autres groupes messianiques que par la croyance à une première apparition du Messie dans la personne de Jésus.

L'adhésion à cette croyance était la seule condition qu'ils exigeaient de leurs néophytes pour les admettre au baptême. Ce n'en était pas moins un premier pas vers la substitution de la foi en Jésus à la foi de Jésus. Ce baptême, administré au nom du Christ, lavait l'homme de ses transgressions antérieures pour le faire pénétrer dans la Communauté des saints, qui réalisait dès ce monde les conditions morales du royaume de Dieu.

La propagande des Apôtres, à peine entravée par le mauvais

vouloir des autorités sacerdotales, fit des progrès rapides tant à Jérusalem que dans les régions voisines. Comme la secte pratiquait jusqu'à un certain point la communauté des biens, elle contractait par cela même l'obligation d'organiser l'assistance des veuves, des infirmes, des vieillards. Un des diacres choisis à cet effet, Etienne, appartenait à ces Juifs dits hellénistes, qui, familiarisés, par un long établissement à l'étranger, avec les éléments de la culture grecque, apportaient une certaine largeur dans l'interprétation et l'application de la Loi.

Accusé, comme Jésus, d'avoir blasphémé contre le Temple et contre la Loi, Etienne fut traîné devant le Sanhédrin, condamné et lapidé. Ses adhérents, forcés de fuir Jérusalem, s'en allèrent propager l'Evangile parmi les synagogues de Chypre et d'Asie Mineure, tandis que les Apôtres conservaient à Jérusalem leur situation plus ou moins tolérée.

Les pharisiens, qui avaient plutôt défendu les Apôtres contre les persécutions des saducéens, s'étaient montrés les plus acharnés contre les hellénistes. Au cours de l'an 35, un jeune et ardent pharisien, Saul — plus tard Paul — de Tarse, reçut du Sanhédrin des lettres pour les synagogues de Damas, en vue d'y organiser la répression des novateurs.

Chemin faisant, il eut une vision qui changea l'orientation de ses idées. Il se serait fait baptiser, dès son arrivée à Damas, mais il ne commença pas immédiatement son apostolat. Durant trois ans il se retira en Arabie ; puis, après un court séjour à Jérusalem, où il fit la connaissance des Apôtres, il rentra dans sa ville natale. C'est là que, en 49, il reçut de Barnabas l'invitation de se rendre à Antioche, pour y seconder l'œuvre d'évangélisation entreprise par les réfugiés hellénistes, non seulement parmi les Juifs, mais encore parmi les Gentils.

Trois faits importants caractérisent cette première extension de la propagande évangélique :

1° C'est à Antioche que les disciples prirent pour la première fois le nom de chrétiens ;

2° Les païens désireux de se convertir ne durent plus se faire Juifs au préalable ;

3° Des missions furent organisées pour prêcher l'Evangile en terre païenne.

C'est ainsi que Paul et Barnabas s'en allèrent, l'année suivante, fonder des ecclésies à Chypre et dans plusieurs provinces de l'Asie Mineure, en Pamphylie, en Pisidie et en Galatie.

Les innovations d'Antioche émurent les disciples de Jérusalem, alors dirigés par Jacques, le frère de Jésus. Quelques-uns se rendirent à Antioche, en l'an 52, pour soutenir que le païen baptisé ne pouvait être sauvé, s'il ne se faisait circoncire. Après leur avoir tenu tête, Paul les suivit à Jérusalem, pour se plaindre de leur intervention et revendiquer ses droits d'Apôtre.

Une conférence eut lieu, où Paul obtint l'appui de Pierre. Après une vive discussion, Jacques fit prévaloir un compromis qui réservait la question de principe. Il fut convenu que les nouveaux chrétiens, s'ils étaient Juifs, continueraient à observer la Loi ; mais qu'ils pourraient s'en dispenser, s'ils étaient d'origine païenne ; sauf qu'ils auraient à s'abstenir des viandes fournies par les bêtes sacrifiées aux idoles, du sang, de la chair des animaux étouffés, enfin du mariage dans certains degrés de consanguinéité. Paul était admis comme Apôtre des Gentils ; de son côté, il reconnaissait une certaine primauté à l'Eglise de Jérusalem, pour laquelle il s'engageait à collecter périodiquement parmi les Eglises en terre païenne.

Les trois années suivantes furent consacrées par Paul à évangéliser, en compagnie de Silas et de Timothée, la Phrygie, la Macédoine et la Grèce. Partout il s'adressait d'abord aux Juifs, s'efforçant de leur démontrer que la mort et la résurrection du Christ formaient l'accomplissement des prophéties messianiques. Lorsqu'il était expulsé des synagogues — ce qui arrivait tôt ou tard, et souvent avec violence, — il se tournait vers les païens, en insistant sur la conformité de ces mêmes faits avec les données religieuses et morales de la conscience universelle. Là où ses adhérents étaient assez nombreux, il les groupait, sans distinction d'origines, dans une *ecclésie*, plus ou moins organisée sur le plan des synagogues.

La thèse essentiellement mystique de Paul se greffe sur la doctrine que le Christ est un second Adam, qui inaugure, par sa résurrection, une nouvelle humanité. En s'unissant à Jésus par la foi, c'est-à-dire par une communion mystique, les fidèles sont morts au péché avec le Christ et ils sont ressuscités avec lui à

une vie spirituelle, d'où a disparu l'idée de transgression et, par suite, de Loi. A l'objection qu'ainsi tombent les obligations morales imposées par la Loi, Paul répond que pour le croyant, assimilé au Christ, il y a impossibilité logique de pécher : appelé à la liberté par la foi, le chrétien redevient esclave par l'amour (*Galates*, v. 13-15).

Il n'y en a pas moins là une nouvelle modification du christianisme originaire. Dans la conception paulinienne du Messie, l'enseignement de Jésus passe au second plan ; l'œuvre de la régénération de l'humanité se concentre dans la mort et la résurrection du Christ ; c'est la foi dans ce double fait qui sauve, plus que la pureté du cœur et l'amour du prochain ; bien que, en réalité, Paul ne disjoigne pas ces différents éléments de la vie chrétienne.

Quoique Paul, par une certaine inconséquence, ait continué à observer personnellement, et même avec zèle, les prescriptions de la Loi, dans les milieux juifs, là où elles n'étaient pas un obstacle à la communion entre chrétiens, sa conception du salut aboutissait forcément à la conclusion que la mort du Christ, ayant mis fin à l'ancienne Alliance, rendait désormais les observances mosaïques aussi superflues pour les Juifs que pour les Gentils. D'autre part, l'affluence des convertis d'origine païenne, réduisant de plus en plus l'importance de l'élément juif, devenait une menace pour la prépondérance que l'Eglise de Jérusalem prétendait assumer au sein de la chrétienté.

Dans ces conditions, le compromis de Jérusalem ne pouvait être de longue durée. En l'an 55, des judaïsants de l'entourage de Jacques vinrent préconiser à Antioche le rétablissement intégral des prescriptions légalistes. Pierre lui-même se laissa persuader de ne plus prendre part aux agapes en compagnie de non-circoncis et il fut, pour cette défaillance, vivement pris à partie par Paul. Celui-ci n'hésita pas à affirmer dans cette controverse toutes les conséquences de son principe : « Si la justification nous vient d'une Loi quelconque, Christ est mort pour rien » (*Galates*, II, 21).

Repoussés d'Antioche, les judaïsants organisèrent des contre-missions qui s'en allèrent miner l'influence de Paul jusque dans les Eglises qu'il avait fondées. C'est pour les combattre, qu'il rédigea, de 56 à 58, les principales épîtres où il développe sa thèse

de la justification par la foi (*Ep. aux Galates*, *aux Corinthiens*, *aux Romains*).

En même temps, il parcourt la Phrygie, la Galatie, l'Asie, la Macédoine, la Grèce, tant pour raffermir ses Eglises que pour en établir de nouvelles. Quand, en 58, il arriva à Jérusalem pour les fêtes de la Pentecôte, sa visite ne laissa pas d'embarrasser les fidèles de Jacques. Celui-ci lui demanda de se rendre au Temple, pour y accomplir certaines cérémonies de consécration, en vue d'attester son orthodoxie judaïque. Paul accepta. Mais, dénoncé par des Juifs arrivés de l'Asie Mineure, il eût été massacré par le peuple sans la prompte intervention des soldats romains qui l'entraînèrent dans la citadelle, puis le transférèrent à Césarée. Le Sanhédrin réclamait le prisonnier sous une double accusation de sacrilège et de sédition. Le gouverneur romain, après une enquête assez confuse, comme Paul en appelait au tribunal de l'Empereur, en sa qualité de citoyen romain, l'embarqua pour Rome sous escorte.

Arrivé à Rome, après diverses péripéties, Paul y jouit d'une liberté relative, qui lui permit de se mettre en rapport tant avec les chrétiens qu'avec les juifs et les païens. Sa propagande parmi les Juifs ne donna que des résultats médiocres. Aussi les dernières paroles qui lui sont attribuées sont-elles la constatation de ce que, les Juifs ayant repoussé la parole de Dieu, « celui-ci s'est adressé aux Gentils qui l'écouteront » (*Actes*, XXVIII, 27-28).

Néanmoins, le conflit des deux principes était loin d'être tranché, lorsqu'en 63, Paul disparaît brusquement de l'histoire. Ce furent la ruine de Jérusalem et la destruction du Temple, en 70, qui émancipèrent définitivement le christianisme de la loi mosaïque. A la fin du siècle, les chrétiens judaïsants ne sont plus qu'une petite secte confinée en Palestine, où ils s'éteindront sous la dénomination de *nazaréens* et d'*ébionites*.

Tout en maintenant l'autorité de l'Ancien Testament, surtout en vue d'établir la légitimité du Messie par l'interprétation des prophéties, les nouveaux chrétiens se refusèrent désormais à regarder les Juifs comme le peuple élu. Tout au plus lui reconnaissaient-ils ce privilège pour le passé, ajoutant qu'il l'avait perdu en crucifiant le Messie. Un certain nombre prétendaient même qu'il ne l'avait jamais possédé (*Epître de Barnabas*).

Il y eut, dans certaines Eglises, une période transitoire, souvent très courte, entre le moment où elles laissèrent tomber la Loi juive et celui où elles s'ouvrirent à la philosophie grecque.

La *Didachè* nous révèle cet état en quelque sorte idyllique du christianisme, confiné dans la pratique d'un messianisme moraliste. La théologie s'y borne à la foi dans l'unité de Dieu, le ministère de Jésus et la proximité de son retour. On y réprouve la superstition, mais on ignore l'hérésie. L'amour de Dieu et des hommes y est l'unique voie de salut. Toutes les aspirations s'y résument dans le mot de passe : *Maranatha* (le Seigneur arrive !) (cf. I, *Cor.* XVI, 22).

QUATRIÈME LEÇON

LA PÉNÉTRATION DU CHRISTIANISME DANS LE MONDE ANTIQUE

La diversité des facteurs intellectuels et sociaux, qui est une condition du progrès des civilisations, devient un ferment de dissolution, quand elle s'accentue en d'irréductibles antagonismes.

Il en fut ainsi dans l'Empire romain où l'on voit grandir parallèlement l'absolutisme des Césars avec la conception du droit, l'appauvrissement des masses avec l'exagération du luxe, la décadence des lettres et des arts avec l'extension des goûts littéraires et artistiques, la corruption des mœurs avec le prestige de la vertu, la cruauté avec l'altruisme, les superstitions les plus absurdes et les plus basses avec des doctrines de plus en plus élevées sur la nature et le rôle de la Divinité.

Seule une forte réaction de la philosophie ou de la religion aurait pu corriger ou du moins atténuer ces antinomies.

Vers la fin de la république romaine, le rationalisme grec avait propagé la conviction que l'univers est régi par des lois fixes. Cette notion, qui implique l'unité de l'action divine, semble inconciliable avec les croyances et les pratiques des cultes poly-

théistes. Aussi l'indifférence religieuse faisait-elle des progrès considérables.

Les alarmes des classes dirigeantes et même la politique conservatrice d'Auguste ne suffisent pas à expliquer comment, de Cicéron à Marc-Aurèle, cette société repassa de l'incrédulité à la dévotion. Les causes principales s'en trouvent, d'une part, dans la naissance de besoins spirituels et moraux que la religion seule pouvait satisfaire; d'autre part, dans un rapprochement de la philosophie et de la religion, celle-ci accueillant le Dieu unique des philosophes, celle-là acceptant les dieux multiples des cultes traditionnels.

La philosophie prédominante au début de notre ère était celle des stoïciens, qui, tout en considérant Dieu comme une forme plus subtile de la matière, le tenait pour l'Ame du Monde. C'étaient les émanations de cette âme universelle qui constituaient les forces (*logoi*) ou principes actifs de la nature et qui chez les hommes, se manifestaient comme raison. Par cet organe, l'être humain pouvait entrer en communion avec la vérité et la perfection. La vraie liberté consistait à vivre conformément à la raison, en s'affranchissant de la tyrannie des passions aussi bien que de toute sujétion extérieure.

Cette école de haut libéralisme ne survécut point aux démentis que lui infligeaient les abus de l'état social. Son idéal de moralité demeura ; mais les générations nouvelles, désespérant de le réaliser par leurs seules forces, cherchèrent une philosophie qui leur permit davantage d'escompter l'appui de la puissance surhumaine. Ce fut surtout le néo-platonisme qui profita de cette tendance.

A leur tour, les néo-platoniciens, en s'efforçant de réconcilier le paganisme avec la philosophie, ouvrirent les voies au christianisme.

Platon avait proclamé l'antagonisme de l'esprit et de la matière : Dieu est trop parfait pour entrer en contact direct avec le monde sensible. Tout ce qui tombe sous nos sens est la matérialisation diversifiée d'un type abstrait plus ou moins général qui a d'abord existé à l'état d'*idée* dans l'intelligence divine. Ces idées divines descendues dans le monde matériel par une espèce de chute sont les vrais facteurs de la création. Quelquefois Platon

n'hésite pas à les personnifier par un retour au procédé mythologique; elles deviennent les agents (génies, démons) que Dieu emploie à réaliser le plan idéal conçu dans sa raison, comme l'architecte conçoit le plan d'une cité avant de le faire exécuter par les ouvriers.

Il ne fut pas difficile d'assimiler à ces agents les divinités des divers panthéons ; celles-ci furent envisagées, soit comme les noms ou les aspects divers du Dieu suprême, soit comme ses ministres ou ses hypostases. Qu'elles fussent originaires de l'Italie ou de la Grèce, de l'Egypte, de la Phénicie, de la Chaldée ou de la Perse, elles se trouvèrent de la sorte faire partie d'un même système religieux, chaque religion restant libre de supposer que le dieu suprême était l'une ou l'autre de ses propres divinités.

Des vues analogues à celles du platonisme sur le rôle des anciennes divinités avaient fini par prévaloir également dans les autres écoles philosophiques — en dehors de l'atomisme qui avait perdu toute importance depuis Lucrèce — à savoir, les pythagoriciens, les péripatéticiens et même les stoïciens (Sénèque, Epictète, Celse, Apulée, Plutarque, Maxime de Tyr).

Les religions polythéistes, pourvu qu'on respectât leurs formes extérieures, pouvaient s'accommoder de toutes les spéculations doctrinales. Elles ne créèrent aucun obstacle à une théologie unitaire qui faisait intervenir leurs dieux dans le gouvernement de l'univers et à une exégèse allégorique qui justifiait leurs légendes aux yeux de la raison. Néanmoins ce qu'on attendait alors de la religion, ce n'étaient pas tant des satisfactions intellectuelles, mais surtout des révélations sur l'au-delà et l'accès à cette vie supérieure qu'on désespérait de réaliser sur la terre.

A l'idéal d'héroïsme s'était substitué un idéal de sainteté. Les esprits en révolte contre le siècle — et ils devenaient chaque jour plus nombreux — éprouvaient une soif mystique de pardon, d'expiation, pour leurs fautes ou celles des autres. Si l'on y ajoute le besoin de communion avec le divin, soit directement, soit par l'intermédiaire d'un médiateur, ainsi que la préoccupation croissante des rémunérations posthumes, on comprendra le mouvement qui ramenait les âmes inquiètes vers les rites antiques ou les poussait à accumuler les purifications et les initiations.

L'avenir appartenait au culte le plus capable de satisfaire ces aspirations qui envahissaient les classes instruites autant que la foule ignorante.

Dans la fermentation religieuse de l'époque, quatre cultes pouvaient ambitionner pareil rôle : le syncrétisme ou paganisme réformé ; le culte de Mithra ; le judaïsme, soit sous sa forme orthodoxe, soit sous sa forme rénovée (le christianisme).

a) Il y avait déjà plusieurs siècles que le syncrétisme avait fait son apparition dans les Mystères. Non seulement ceux-ci étaient devenus des officines où s'opérait le mélange de la religion et de la philosophie dominante (Mystères d'Eleusis), mais encore tous les cultes qui s'introduisirent du dehors dans le monde grec (à l'exception du judaïsme), avaient pris la forme de Mystères (Mystères d'Isis, de Sérapis, d'Attis, d'Adonis, de Sabazios, de Mithra, etc.). A côté d'enseignements moralisateurs et édifiants, ces Mystères possédaient des rites secrets, qui lavaient le néophyte de ses transgressions, le rapprochaient de la Divinité et lui garantissaient la félicité posthume.

Cependant les esprits élevés se rendaient compte qu'aucune régénération n'était possible, si elle n'était accompagnée d'une rénovation morale. Or, quelle aide attendre sous ce rapport des anciennes divinités compromises dans des aventures absurdes ou immorales, que l'allégorie et le symbolisme essayaient vainement de pallier ?

La même lacune se rencontre dans la réforme néo-pythagoricienne, que Philostrate tenta à l'époque des Sévères, sous le couvert d'Apollonius de Tyane ; ainsi que dans l'ébauche de monothéisme solaire, que s'efforcèrent d'organiser les derniers empereurs païens.

b) Renan a écrit que, si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaste. Malgré sa morale ascétique, sa théologie à prétentions scientifiques, son eschatologie grandiose, son système complexe d'initiations qui excitaient la curiosité et développaient la solidarité, cette extension occidentale de la vieille religion perse faisait encore la part trop grande aux dieux et aux légendes de la mythologie : elle disparut aussi rapidement qu'elle s'était développée.

c) La religion juive répondait aux aspirations monothéistes et moralistes de l'époque ; ses espérances messianiques avaient déjà pénétré dans la culture gréco-romaine (poèmes sybillins). Aussi fit-elle de nombreux adeptes partout où s'étaient implantées des colonies juives. Mais elle restait le culte d'une race généralement méprisée, et elle maintenait ses prosélytes dans une situation d'infériorité religieuse, au cas où ils refusaient de pratiquer intégralement des observances profondément antipathiques aux mœurs de l'Occident.

d) Restait le christianisme, qui débordait précisément du monde juif comme d'un vase trop étroit, pour se répandre dans les principales villes de l'Empire. A l'affirmation d'un Dieu unique, représenté comme la perfection suprême la nouvelle foi ajoutait une œuvre de rédemption accomplie par un être intermédiaire qui s'était sacrifié pour l'humanité. Elle offrait à la fois la paix de l'âme dans la vie présente, et la félicité sans terme dans la vie future. Sa morale, basée sur la paternité de Dieu et la fraternité des hommes, répondait aux préceptes propagés par les stoïciens au nom de la raison universelle. Sa prédication, dégagée désormais des observances mosaïques, respirait une simplicité et une douceur bien faites pour séduire des imaginations rassasiées de jouissances et fatiguées du monde. Enfin sa théodicée était une page blanche où la philosophie hellénique pouvait inscrire ses conceptions favorites de Dieu et de l'âme, sans devoir les coucher dans le lit de Procuste des vieilles mythologies.

C'est par ces côtés qu'elle séduisit les éléments intellectuels de la société gréco-romaine, tandis qu'elle attirait les masses par ses tendances égalitaires, son souci des pauvres, ses appels à la solidarité et par la radieuse vision du royaume de Dieu, sous laquelle elle dissimulait le caractère impraticable de son idéalisme social.

Les doctrines de Platon, les enseignements ésotériques des Mystères, les livres orphiques, les chants sybillins avaient familiarisé les Grecs avec les idées de chute, de rédemption, de médiation, d'inspiration, de prophétie, de royaume de Dieu. Le dogme de la résurrection de la chair devait les choquer davantage ; mais les spéculations d'Origène montrent comment on pouvait l'interpréter dans un sens spiritualiste. D'ailleurs la croyance à

l'imminence de la parousie commençait à disparaître avec les premières générations de chrétiens, et l'idée d'un jugement immédiat après la mort allait bientôt reléguer dans un lointain millénaire la doctrine messianique du jugement dernier.

Nous avons vu que, dès le milieu du Ier siècle, les Gentils avaient formé le noyau de certaines Eglises. Toutefois, ce fut sous le règne de Trajan (98-117) que l'afflux commença.

Les conversions individuelles précédaient parfois de longtemps la formation des Eglises. Le plus souvent on s'associait pour vivre selon la règle de Jésus, comme de Pythagore ou d'Orphée. L'exemple d'Aristide, de Justin, de Tatien, d'Athénagore, etc., montre avec quelle facilité on passait de la philosophie au christianisme. Il y en avait même, du moins parmi les gnostiques, qui adoptaient l'Evangile sans renoncer à leurs anciens cultes ; ou qui prétendaient lui superposer une mythologie nouvelle.

Devant les progrès rapides d'une secte qui sapait les fondements religieux de l'Etat, celui-ci essaya de se défendre. Le IIe et le IIIe siècles sont remplis de persécutions dirigées contre les chrétiens, non à raison de leurs doctrines, mais à cause de leur refus de participer à des sacrifices et à des rites qui étaient regardés comme un service public. Ces répressions intermittentes restaient sans action sur les progrès d'une secte qui faisait du martyre l'antichambre du paradis. Il vint un moment où le christianisme se trouva mûr pour s'asseoir sur le trône des Césars.

Mais ce n'était plus le simple évangile prêché dans les campagnes de la Galilée et dans les synagogues de Jérusalem. Le vaincu, comme il arrive fréquemment, avait réagi sur le vainqueur.

CINQUIÈME LEÇON

L'HELLÉNISATION DU CHRISTIANISME

A. — Formation du Dogme.

Le christianisme, quand il pénétra dans la société hellénique se heurta à des habitudes d'esprit qu'il dut s'assimiler : la pas-

sion des définitions et des spéculations métaphysiques ; la croyance que, par la dialectique, on pouvait atteindre à la vérité absolue, aussi bien dans les problèmes théologiques que dans les sciences exactes.

Saint Paul se plaint déjà que, pour croire à son enseignement les Juifs réclament des miracles et les Grecs de la philosophie (I, *Corinth.*, I, 22).

L'esprit grec ne pouvait concevoir une religion qui ne fournit pas des réponses à toutes les questions concernant la nature de Dieu et ses propres rapports avec l'univers.

Qu'on prenne tour à tour les définitions ultérieures de la théologie chrétienne concernant la Divinité ; — les notions d'essence, de substance. de consubstantiation, de personne, d'hypostase, de médiation, d'immanence, de transcendance, de foi, de symbole ; — les modes de l'activité divine, les matériaux qu'elle a mis en œuvre et les procédés qu'elle a employés dans la création ou la conservation de l'univers ; — les relations de l'Etre absolu et du monde fini ; de la justice et de l'amour, de la loi morale et du libre arbitre ; le problème de l'existence du mal ; — les règles de l'éthique ; les éléments constitutifs de la personnalité humaine ; — les intermédiaires entre Dieu et l'homme ; — les moyens pratiques d'atteindre la vie éternelle ; — on pourra constater partout que les solutions qui ont prévalu sont, pour employer l'expression de Harnack, « l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Evangile. »

Seuls quelques dogmes, tels que la création de la matière *ex nihilo*, le Jugement dernier et la résurrection de la chair, rappellent les origines sémitiques du christianisme ; mais ils sont, en quelque sorte, ankylosés dans sa théologie.

Une première rencontre s'était opérée, vers le début de notre ère, entre le judaïsme et la culture hellénique. Le Juif alexandrin Philon s'était attaché à établir, avec l'aide de la méthode allégorique, que le système de Platon se retrouve dans l'Ancien Testament.

Le néo-platonisme, dont Philon est considéré comme un des fondateurs, se répandit à la fois dans les écoles païennes et les synagogues du monde hellénique. Les chrétiens, sortis de l'un ou de l'autre de ces milieux, professaient les idées suivantes :

1° Dieu étant trop parfait pour entrer directement en relations avec la matière, il faut attribuer la création et la conservation de l'univers sensible à un ou plusieurs êtres intermédiaires (Puissances, Forces, Idées, Éons ; — l'Ange, le Souffle ou la Sagesse de l'Eternel, — son Verbe ou Logos ; etc.).

2° La personnalité humaine, comme toutes les manifestations terrestres de la vie, étant le résultat d'une chute de l'esprit dans la matière, le salut est dans le retour de l'âme vers sa source divine.

3° Cette régénération a été rendue possible par des révélations successives, dont la principale est celle du Christ dans la personne de Jésus.

Déjà, au temps de Paul, les spéculations alexandrines avaient pénétré dans certaines Eglises (prédication d'Apollos) et peut-être influencé les doctrines de l'Apôtre sur la préexistence du Christ et sur son rôle dans la création.

Paul fait du Christ le prototype de l'homme parfait : « Le premier né entre plusieurs frères » (*Rom.*, VIII, 29). Chaque fidèle a en soi un Christ qui assurera sa résurrection. Jésus est investi d'attributs quasi divins : mais il ne les a acquis que depuis son immolation volontaire, en récompense de son sacrifice ; en tout cas, il reste nettement subordonné à Dieu (I, *Corinth.*, XV, 27-28).

Dans la doctrine de Cérinthe (fin du Ier siècle), Jésus était un homme qui avait mérité d'obtenir la plénitude de l'inspiration divine, mais seulement pendant la période où l'Esprit-Saint avait habité en lui — de son baptême à sa crucifixion.

Un peu plus tard, différents gnostiques niaient l'existence humaine réelle de Jésus, et, par suite, les souffrances du Christ. C'était un fantôme qui avait été crucifié à sa place. — C'est ce qu'on a appelé le *docétisme*.

D'autres écoles gnostiques, comme celle de Valentin, faisaient du Christ le dernier venu d'une nombreuse hiérarchie d'éons ; elles distinguaient, tout au moins, entre Dieu et le Créateur ; puis, entre le Créateur et le Rédempteur.

Comme chaque parti se prétendait en possession de la vraie tradition, le christianisme semblait menacé de se dissoudre dans l'anarchie, lorsque, durant le second tiers du IIe siècle, un mouvement de concentration s'opéra sur le terrain de l'assimilation du Christ au Logos des néo-platoniciens.

La Charte de ce compromis est le Quatrième Evangile, qui, tout en prenant comme point de départ, avec une grande profondeur de pensée, la théorie philosophique du Logos, constitue une transaction entre les opinions des judaïsants, des pauliniens, des docètes et des gnostiques.

Vinrent alors les apologètes qui prétendirent retrouver l'action du Logos dans toutes les inspirations rationnelles de la philosophie grecque. « Tous ceux qui ont vécu selon le Logos sont chrétiens, alors même qu'ils seraient regardés comme athées » (Justin Martyr, *Apologie*, I, § 46). Ils enseignaient que le Logos participe à la substance de Dieu; cependant ils maintenaient toujours sa subordination pour éviter le dithéisme.

Ce fut surtout l'école chrétienne d'Alexandrie qui, depuis la fin du IIe siècle, introduisit dans le christianisme la théodicée néo-platonicienne.

Entre ses mains, la religion chrétienne tendit à devenir une philosophie religieuse, qui, faisant bon marché du sens historique, écartait, par l'emploi de l'allégorie, les obstacles opposés par les textes écrits ou par les traditions aux interprétations de la nouvelle exégèse.

Elle estimait que c'est à la philosophie de donner l'intelligence du christianisme. Clément d'Alexandrie enseigne qu'au degré supérieur de la gnôse, le chrétien, ayant atteint la possession de la vérité absolue, laisse derrière lui non seulement le monde, mais encore l'Eglise ; Dieu s'étant fait homme, les hommes se font Dieu.

Origène renchérit encore sur ce mysticisme. Bien que plus tard traité en hérétique, il contribua, plus qu'aucun autre théologien, à constituer définitivement la dogmatique chrétienne dans les cadres de la philosophie alexandrine.

Cependant la *trilogie* des premières formules baptismales tendait à devenir une *trinité* dès la fin du IIe siècle, par l'attribution de la divinité à ses trois membres et par le maintien de leurs personnalités distinctes. Toute l'habileté dialectique, déployée par les Alexandrins pour maintenir la supériorité du Dieu suprême, ne parvint pas à concilier le principe de l'unité avec la foi à l'égalité des trois personnes divines.

Des protestations surgirent (mouvements *monarchiens*) au cours du IIIe siècle. Les *patripassiens* soutenaient que Jésus est

bien le Dieu suprême dans un corps humain ; c'est le Père qui a souffert sur la croix. Les *modalistes* affirmaient que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont, non des personnes, mais simplement des modes de l'existence de Dieu. Enfin Paul de Samosate voulut en revenir à la thèse du Christ-homme, devenu divin par sa perfection morale (*adoptianisme ; unitarisme*).

Le courant principal du christianisme n'accepta définitivement aucune de ces solutions ; mais, devant la difficulté d'expliquer rationnellement un Dieu unique en trois personnes, il préféra rompre avec la philosophie ou du moins mettre la prétendue tradition au-dessus de la raison (Methodius).

Cette réaction, favorisée par le désir de Constantin d'assurer l'unité religieuse de l'Empire, amena, au cours de la grande lutte entre Arius et Athanase, la réunion du concile de Nicée qui, en 325, proclama l'*homoousie*, c'est-à-dire l'identité de nature entre le Père et le Fils, ainsi que la coexistence de la nature humaine et de la nature divine dans la personne de Jésus.

En 381, le second concile œcuménique, celui de Constantinople, plaça sur le même pied la troisième personne de la Trinité. Toutefois le Fils et le Saint-Esprit sont encore représentés comme procédant du Père. Cette légère différenciation disparut à son tour, quand se répandit le symbole dit d'Athanase, qui résume et complète l'évolution de la théologie chrétienne.

Presque toutes les controverses doctrinales des trois premiers siècles portent sur la christologie. Cependant la psychologie, l'eschatologie et la morale du christianisme s'étaient également modifiées au contact de la culture hellénique.

Les communautés judéo-chrétiennes n'admettaient d'autre survivance que la résurrection simultanée du corps et de l'esprit au jour de la parousie. Le symbolisme des Catacombes et les ouvrages des Pères montrent comment cette conception matérialiste fit place graduellement à la notion platonicienne d'une survie des âmes, considérées comme constituant la véritable personnalité de l'homme.

La nécessité de régler le sort des âmes, aussitôt après la mort, suivant qu'elles avaient bien ou mal vécu, familiarisa les esprits avec l'idée classique de jugements individuels et immédiats, qui fit passer au second plan la fonction du jugement dernier. Les

images populaires des Champs-Elysées, de l'Hadès et du Tartare retrouvèrent ainsi leur emploi dans la conception chrétienne des séjours posthumes.

Quoique l'éthique de la société chrétienne ait continué à prendre, pour fondement du devoir, un commandement divin et non, comme chez les stoïciens, la constitution rationnelle de l'univers, il est facile de constater que, dans son contenu, elle en vint rapidement à s'inspirer de la morale stoïcienne, bien plus que du *Sermon sur la montagne*.

Appliquant une distinction ignorée de l'âge apostolique, l'Eglise, admit, dès le second siècle, deux ordres de devoirs ; l'un pour les fidèles ordinaires ; l'autre, plus strict, pour ceux qui aspiraient à réaliser pleinement la vie chrétienne. Bientôt ces derniers durent imiter certaines écoles de philosophes, tels que les Pythagoriciens et les Orphiques, en s'isolant du monde et même de l'Eglise (ascétisme, monachisme).

B. — **Développement du Culte.**

De même qu'ils étaient incapables de concevoir une religion sans théologie détaillée, les Grecs ne pouvaient se passer, dans le culte, de certaines formes symboliques pour exprimer les relations avec la Divinité.

Le syncrétisme, à force de proclamer l'équivalence des dieux et la transmutabilité de leurs attributs, avait propagé la notion plus ou moins consciente que les rites, susceptibles d'agir sur certains êtres surhumains, étaient propres à exercer sur tous une action analogue ; par suite qu'ils renfermaient en eux-mêmes une valeur symbolique ou magique.

Les nouveaux convertis apportèrent cette notion dans l'Eglise. Elle y fut favorisée par la double thèse, chère aux Alexandrins, que tout symbole doit renfermer une vérité religieuse et que toute vérité religieuse doit être enfermée dans un symbole. — D'où la constitution des Mystères chrétiens, qui puisa naturellement son type dans les organisations parallèles des Mystères païens, dépouillées de leurs caractères idolâtriques.

Le culte des premières Eglises ne différait guère de celui des

synagogues (Cf. les Epîtres de Paul, la *Didachè;* la lettre de Pline à Trajan).

Justin Martyr, dans son *Apologie* adressée à un Empereur païen, n'éprouve aucun scrupule à décrire le baptême et la cène.

Au commencement du IIIe siècle, Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène, constatent l'existence de rites qu'il est interdit de révéler aux non-chrétiens et justifient, par l'exemple des Mystères païens, cette interdiction, qui s'applique non seulement au baptême et à l'eucharistie, mais encore aux termes de la confession de foi.

Le vocabulaire des Mystères éleusiniens a passé tout entier dans le langage du culte. On distingue désormais entre auditeurs, catéchumènes et fidèles. Les néophytes sont admis d'un degré à l'autre, en observant un rituel qui rappelle la liturgie graduée des petits et des grands Mystères.

Le baptême, qui, aux temps apostoliques, suivait immédiatement la conversion, n'est plus conféré que dans une cérémonie solennelle et collective, après un long noviciat. Il est censé laver les péchés antérieurs par une action en quelque sorte mécanique. L'onction est ajoutée à l'immersion.

L'eucharistie, désormais séparée de l'agape, n'est plus, comme dans la *Didachè*, une simple commémoration de la communion entre Jésus et ses disciples; elle constitue un sacrifice qui rappelle l'Expiation sur la croix; elle se célèbre sur un autel; son efficacité dépend des formules prononcées par le prêtre, tenu pour le sacrificateur par excellence. Aux yeux de Clément d'Alexandrie, il n'y a encore là qu'un symbole mystique. Ses successeurs en feront une opération réaliste et magique, tendant, comme les rites les plus solennels des Mystères païens, à faire entrer dans la vie divine, non seulement les participants, mais même des absents et jusqu'à des morts.

L'office divin devient tout entier un drame symbolique, empruntant aux cultes ambiants leur mise en scène, leurs ustensiles sacrés et leurs vêtements sacerdotaux. On vise à multiplier les sacrements, soit en investissant de ce caractère des rites complémentaires ou accessoires (ex. : la confirmation), soit en introduisant des rites nouveaux pour consacrer les actes les plus importants de la vie (mariage).

En même temps s'infiltraient nombre de pratiques secondaires directement empruntées au paganisme : l'usage de l'eau bénite ; la rénovation du feu ; les insufflations et autres procédés classiques de purification ; les circumambulations ; l'emploi des reliques ; la vénération des images ; l'intercession des saints substitués aux dieux et aux demi-dieux avec les mêmes spécialités miraculeuses ; la célébration du saint Sacrifice dans un but de propitiation terrestre et matériel ; la glorification du divin sous forme féminine dans la personne de Marie ; enfin le recours à des objets et à des formules symboliques comme dans les Mystères païens, afin de fournir aux initiés un moyen secret pour se reconnaître entre eux et en vue de fixer certains enseignements dans l'esprit du fidèle, en les dérobant aux profanes.

L'ésotérisme chrétien disparut au VIIIe siècle ; mais les rites et les croyances dont il avait favorisé l'introduction lui ont survécu dans la liturgie des principales communions chrétiennes.

SIXIÈME LEÇON

LA ROMANISATION DU CHRISTIANISME

La fondation du catholicisme date du deuxième siècle. Ce fut surtout l'œuvre de l'Eglise de Rome.

Cette Eglise avait été organisée vers le milieu du Ier siècle, dans la colonie juive de Rome, par des émigrés ou des affranchis qui partageaient les tendances de l'Apôtre Pierre. Il n'y a aucune preuve que celui-ci l'ait jamais visitée ou qu'il y ait exercé une action directe.

Paul réussit-il à y introduire ses vues, ou bien créa-t-il à Rome une seconde communauté, qui se fondit avec la première à la suite de la grande persécution sous Néron ?

Dans le dernier quart du Ier siècle, l'Eglise de Rome, dégagée des observances mosaïques, mais gardant de ses origines judaïsantes une forte tendance ritualiste et sacerdotale, réunissait en un seul faisceau les partisans de Pierre et de Paul ; — d'où la légende de sa fondation par les deux Apôtres réunis.

La dispersion de l'Eglise de Jérusalem en 70 permit à l'Eglise de Rome de réclamer la prééminence dans la chrétienté, en se basant tant sur ses rapports d'origine avec les deux principaux Apôtres que sur son ancienneté et son importance dans la capitale du monde.

Dès la fin du Ier siècle, elle se pose en conseillère, sinon en arbitre, vis-à-vis des autres Eglises (*Epître de Clément Romain aux Corinthiens*)

Son action se fit sentir à la fois dans la constitution de l'orthodoxie et dans le renforcement de la hiérarchie ecclésiastique.

A. — Développement d'une Orthodoxie.

Nous avons constaté qu'aux temps apostoliques le fondement de la communion chrétienne était tout entier dans la confiance en Dieu et dans la pratique de l'altruisme.

Pour devenir et rester chrétien, il suffisait d'admettre la messianité de Jésus et cette foi résultait implicitement du fait d'avoir reçu le baptême.

Chacun conservait le droit de formuler et de répandre ses convictions théologiques.

Paul se borne à réclamer des fidèles la croyance à la justification par la foi, c'est-à-dire la croyance à l'efficacité de la mort et de la résurrection du Christ pour le salut du genre humain.

Cependant l'extension rapide de la communion chrétienne devait forcément amener un fléchissement de son premier idéal moral et social. L'Eglise cessa d'être une communauté de saints pour devenir un instrument nécessaire d'éducation religieuse.

Ce nouveau point de vue nécessitait de juxtaposer la correction des croyances à la correction de la conduite, comme fondement de la communion. Mais il y eut, à cet égard, pendant longtemps, des grandes différences parmi les Eglises de diverses régions de l'Empire romain. De nombreuses divergences se manifestent dans l'évolution doctrinale des premiers groupements chrétiens, suivant les antécédents philosophiques et religieux, comme suivant le degré de culture.

Peu à peu, on admit, comme mot de passe et comme règle de

foi, la formule du baptême. Quiconque s'en réclamait était reconnu membre de la « Grande Eglise, » envisagée comme une entité transcendante, la fiancée symbolique du Christ.

La controverse avec les gnostiques et les docètes du second siècle amena les communautés de cette Grande Eglise à préciser et à développer leurs vues doctrinales, sous prétexte de définir et de compléter leur tradition.

Au second siècle, une doctrine commune ne pouvait résulter que d'un accord spontané entre les Eglises. Toutefois, une autorité particulière était reconnue aux communautés dont les traditions étaient censées descendre des Apôtres par une série ininterrompue de dépositaires. Parmi elles figurait au premier rang l'Eglise de Rome.

Ainsi, entre 140 et 150, cette Eglise, que ses tendances héréditaires éloignaient des hardiesses métaphysiques et prédisposaient aux compromis, formula les principaux articles de la confession de foi, qualifiée dès lors de *Symbole des Apôtres*.

La plupart des communautés étrangères au mouvement gnostique — qu'elles appartinssent au courant paulinien ou johannique — adoptèrent bientôt ce Symbole, qui d'ailleurs pouvait s'accorder avec la thèse de la justification par la foi, ainsi qu'avec l'identification du Christ au Logos.

C'est également à Rome, vers le milieu du siècle, qu'on voit se former le Canon, qui fonde le dogme sur la tradition et en même temps fait de cette tradition un dogme.

Faisant usage de ce double criterium — le Symbole et le Canon —on excommunia tour à tour, non seulement les partis extrêmes, qui voulaient réinstaller dans le christianisme une véritable mythologie ou rompre d'une façon absolue avec l'Ancien Testament (gnostiques, marcionites), mais encore les groupes qui se trouvaient simplement dépassés par l'évolution théologique : les *ébionites*, qui représentaient le christianisme évangélique dans son acception première ; — les *montanistes*, qui voulaient maintenir la libre inspiration et la constitution démocratique des communautés pauliniennes ; — les *modalistes*, dont la christologie avait constitué juqu'à l'avènement de Calixte la doctrine officielle de l'Eglise de Rome ; — les *novatiens*, qui persistaient à exclure définitivement les coupables de péchés mortels ; — les *unitaires*,

qui s'en tenaient à la théorie du Christ-homme, élu par Dieu ; — les *subordinatiens*, qui affirmaient la supériorité du Dieu Suprême sur le Fils et le Saint-Esprit ; — les *macédoniens*, qui prétendaient conserver la subordination du Saint-Esprit aux deux autres membres de la Trinité, etc.

B. — Développement de la Hiérarchie.

Les premiers disciples, croyant à l'imminence de la parousie, ne s'occupaient guère de donner à leur communauté une organisation durable.

L'autorité des Douze était purement morale. Des diacres étaient commis à l'administration des dons et des secours, à la préparation de l'agape, etc.

Les Eglises pauliniennes sont de pures démocraties. Chacun y assume spontanément les fonctions pour lesquelles il se croit les aptitudes nécessaires.

Dans les Eglises de la *Didachè*, il semble que les fidèles élisent les membres chargés des fonctions administratives.

Ces fonctions comportaient, outre les diacres et les *presbytres* (Anciens ou plutôt Notables), deux ou plusieurs *épiscopes*, chargés d'exécuter les décisions de l'assemblée générale, de représenter l'Eglise au dehors, peut-être déjà d'exercer une certaine juridiction disciplinaire.

Les fonctions religieuses proprement dites placées, dans l'estimation des fidèles, au-dessus des fonctions administratives, comprenaient — en outre des presbytres qui exerçaient une mission générale de contrôle et d'édification — des *apôtres* et des *évangélistes*, deux variétés de missionnaires itinérants ; ensuite des *prophètes* ou interprètes inspirés de l'esprit divin et des *docteurs* ou instructeurs à poste fixe, chargés de donner l'instruction religieuse.

Lorsque les Eglises se développèrent sur le territoire romain, elles durent, comme avant elles les synagogues, se plier aux formes exigées par la législation impériale pour les *thiases* ou associations religieuses.

Dans le type le plus fréquent, l'assemblée générale désignait

certains membres pour former un comité directeur ; c'était le Conseil des presbytres. Quand elle n'élisait pas les agents exécutifs : épiscopes, diacres, etc., ces fonctionnaires étaient choisis par les presbytres ou encore ceux-ci se distribuaient les principales fonctions suivant leurs aptitudes ou leurs préférences.

Cependant, voici que, vers la fin du 1er siècle, les fonctions administratives tendent à tout absorber. Les apôtres ont disparu ; les prophètes sont tenus en suspicion ; les instructeurs ont cédé leur rôle, dans la plupart des Eglises, aux épiscopes qui deviennent les gardiens de la tradition et les directeurs du culte. En même temps que s'affirme l'idée de la succession apostolique, on voit reparaître la notion sacerdotale d'intermédiaires nécessaires entre les fidèles et la divinité.

Cette évolution peut se suivre dans une série de documents, postérieurs à l'an 70, qui, tout au moins les trois derniers, proviennent de Rome ou d'un milieu romain : les Epîtres pastorales, la première *Epître de Pierre*, l'*Epître aux Hébreux*, l'*Epître de Clément Romain*.

Cette dernière lettre établit qu'à la fin du siècle, il y avait encore dans la communauté de Rome une pluralité d'épiscopes, alors que, dans certaines églises d'Asie, les fonctions épiscopales étaient déjà unifiées. Néanmoins l'épiscope était encore soumis au conseil presbytéral.

Une quinzaine d'années plus tard, les Epîtres d'Ignace d'Antioche montrent l'épiscope unique, concentrant entre ses mains, tous les pouvoirs, tant religieux qu'administratifs ; les presbytres ne sont plus que le conseil de l'évêque.

Cette transformation fut favorisée : 1° par la nécessité de renforcer l'autorité de la discipline et l'unité de la tradition en présence des exagérations de l'inspiration individuelle ; 2° par l'analogie avec les associations privées de l'Empire qui avaient généralement à leur tête un *magister* ou président ; 3° par le prestige qu'assurait désormais à l'épiscope le privilège de présider à la célébration de l'eucharistie.

Un demi-siècle après Ignace, Hégésippe signale, dans presque toutes les Eglises d'Europe, aussi bien que d'Asie, l'existence d'un épiscopat monarchique. Déjà Rome soutenait qu'elle n'en

avait jamais connu d'autre, et Hégésippe lui-même dresse la première liste des prétendus successeurs de saint Pierre.

Originairement, quiconque péchait après avoir été baptisé était à jamais exclu de l'Eglise. Quand il fallut se relâcher de ce rigorisme, l'assemblée des fidèles prit sur elle de décider s'il fallait réadmettre le coupable repentant. Le pape Calixte transféra ce droit à l'épiscopat, qui déterminait aussi les conditions de la pénitence, même en cas de péché mortel.

Bientôt l'Eglise de Rome déduisit la conclusion logique du monarchisme épiscopal, en soutenant que son évêque a la primauté sur les autres évêques. Cette prétention s'appuyait sur un texte manifestement interpolé du premier Evangile (*Matth.*, XVI, 18-19).

En 196, le pape Victor excommunia les évêques orientaux qui se refusaient à accepter un changement de date pour la célébration de la Pâque chrétienne. Il ne put persister dans cette mesure devant les protestations de l'épiscopat même occidental. Mais, au siècle suivant, le pape Cornélius réussit à déposer les évêques italiens qui penchaient vers les doctrines novatiennes, et il choisit lui-même leurs successeurs.

Rien de plus conforme à l'esprit organisateur et unitaire de la Rome antique que de chercher à centraliser dans la métropole l'autorité en matière religieuse aussi bien qu'administrative et judiciaire. En 269, l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate, avait été déposé par les évêques de la province, à raison de sa christologie monarchienne. Soutenu par son Eglise, il refusa de quitter son siège. Le différend fut porté devant Aurélien, et cet empereur païen déclara se prononcer en faveur de ceux qui représenteraient la doctrine des évêques de Rome et d'Italie.

Le génie latin se révèle non seulement dans la sobriété doctrinale et la tendance centralisatrice de l'Eglise de Rome, mais encore dans son attitude conciliante vis-à-vis du gouvernement. A l'encontre des écrivains apocalyptiques, ses principaux apologètes, même en pleine persécution, défendent le principe d'autorité et rêvent l'alliance de l'Etat avec l'Eglise.

Entre temps, l'Eglise avait calqué son organisation administrative sur celle de l'Empire, faisant coïncider ses diocèses avec les municipes. Les évêques des métropoles provinciales reçurent le titre d'archevêques ou métropolitains.

La conversion de Constantin permit à l'Eglise de mettre le bras séculier au service de ses doctrines ; mais, à son tour, elle dut tenir compte des volontés impériales. Ses conciles œcuméniques furent convoqués, présidés et clôturés par l'autorité civile ; celle-ci se réserva le droit de suggérer et de sanctionner leurs décisions. En 534, Justinien codifia la législation religieuse, aussi bien que la législation civile et publia le Symbole sous forme de Loi.

Ainsi se trouva réalisé, sur un autre plan, le système qui, depuis Auguste, tendait à faire de l'Empereur le chef de la religion officielle et de cette religion une branche de l'administration impériale.

D'autre part, la translation de la capitale à Byzance porta un coup sensible à l'influence grandissante de l'Eglise de Rome.

Les conciles de Nicée et de Constantinople avaient divisé la chrétienté en quatre patriarcats indépendants les uns des autres, qui correspondaient aux quatre grandes divisions de l'Empire : Rome, Byzance, Alexandrie, Antioche.

L'évêque de Rome conserva dans les conciles généraux une simple place d'honneur, comme chef de l'Eglise d'Occident, sans autorité sur les autres patriarcats.

Enfin, au IXe siècle, la chute définitive de la domination byzantine en Italie et la constitution d'un Etat pontifical à Rome fournirent à la papauté l'indépendance nécessaire pour reprendre dans l'Eglise d'Occident, bientôt isolée des Eglises orientales, le mouvement de concentration qui, après avoir fait passer l'autorité doctrinale et disciplinaire successivement des fidèles aux presbytres et des presbytres aux évêques, devait trouver son aboutissement logique, mille ans plus tard, dans la proclamation de l'infaillibilité papale.

Conclusion : Le christianisme procède d'une tentative poursuivie au sein du messianisme judaïque pour placer dans le double sentiment de la paternité divine et de la fraternité humaine les principes directeurs de la vie.

Logiquement, il devait aboutir à la liberté des croyances et à la superfluité des rites. Sorti de son milieu originaire, il dévia

sous l'action de deux facteurs : 1° la résistance des lois économiques, qui, en le forçant de sacrifier les applications de son idéal, irréalisable en dehors d'un milieu restreint, l'a conduit à chercher des compensations dans des éléments rituéliques et métaphysiques étrangers à son inspiration primitive ; 2° la réaction de l'exclusivisme juif, qui, en se mettant au service de la spéculation grecque et en s'appropriant l'unité romaine, a engendré l'esprit d'intolérance encore si général dans le tempérament de la société européenne.

XVIII

DE LA PART DES RACES LATINES DANS LA FORMATION DE L'UNITARISME[1]

Des origines du christianisme unitaire chez les Anglais, par G. Bonet-Maury, 1 vol. Paris, Fischbacher, 1881.

Les questions religieuses qui passionnaient nos ancêtres, il y a trois cents ans, nous paraissent aujourd'hui froides, puériles et profondément ennuyeuses. Qui parmi nous, en dehors de quelques théologiens, s'intéresse à ces problèmes de la grâce, de la double nature, de l'efficacité des œuvres, de la communication des idiomes, de la précession du Saint-Esprit, etc., pour lesquels ont coulé autrefois des flots d'encre et, hélas! aussi des flots de sang? Mais qui peut dire si les hommes du vingt-troisième siècle s'intéresseront davantage à nos propres querelles religieuses, scientifiques et surtout politiques? Ce qui reste des controverses du XVIe siècle — et puisse-t-il en rester autant des nôtres! — c'est le souvenir des hommes qui risquèrent leur repos, leurs biens, leur liberté, leur vie, pour ce qu'ils regardaient comme la vérité et où nous devons au moins voir le chemin de la vérité. Les habitudes changent, les préoccupations se déplacent, les doctrines et même les cultes se succèdent ; mais, sous toutes ces variations, l'humanité cherchera toujours ce qui est permanent dans l'histoire : le choc des passions et des caractères, les luttes pour la liberté et la justice, le laborieux développement de la pensée et de la conscience. Voilà pourquoi on ne se lassera jamais de relire les phases de cette fermentation religieuse que la papauté traita d'abord en querelle de moines, mais qui devait bientôt lui enlever une moitié

1. *Revue de Belgique*, 15 décembre 1881.

du monde chrétien et préparer l'émancipation du reste. Assurément, la Réforme n'a pas abouti du premier jet à ses conséquences extrêmes et elle ne s'est pas élevée au-dessus de l'intolérance de son temps. Mais il n'en est pas moins vrai que de sa première révolte contre l'autorité de l'Eglise procède l'affranchissement moderne de l'esprit humain.

M. G. Bonet-Maury vient de publier une monographie fort complète sur la fraction du protestantisme, qui, dès le début de la Réforme, mit le plus d'audace et de logique dans sa rupture avec les traditions de l'Eglise. A vrai dire, l'auteur ne s'occupe que de l'unitarisme anglais; mais, en retraçant les antécédents de cette secte, il est conduit à embrasser tout le mouvement des tendances antitrinitaires que le XVIe siècle a développées dans la société chrétienne.

M. Bonet-Maury commence par établir que l'origine de l'unitarisme ne se trouve ni parmi les hérétiques anglais, tels que les Lollards, Wiclif et Peacok, antérieurs au règne d'Henri VIII, ni parmi les fondateurs de l'Eglise anglicane, indissolublement liée au symbole d'Athanase. Serait-il venu soit des Pays-Bas avec les anabaptistes qui se réfugièrent en Angleterre à partir de 1535, soit de Suisse et d'Alsace, par suite des relations que les protestants anglais nouèrent de bonne heure aves les réformés de ces deux pays? M. Bonet montre qu'il a pris naissance en Italie, principalement sous l'influence de deux Espagnols gagnés à la Réforme : Valdez, secrétaire du vice-roi de Naples, et Michel Serveto, plus connu sous le nom de Servet. Dès 1531, ce dernier écrivait que la nature de Dieu est indivisible et que les personnes de la Trinité sont des modes différents de l'activité divine. Ces idées se propagèrent rapidement dans les conventicules qui, de 1545 à 1555, se tenaient à Padoue, à Vérone, à Vicence, à Venise même, avec la tolérance plus ou moins déguisée de la république vénitienne. Lorsque les protestants italiens durent se réfugier en Suisse, ils y portèrent les tendances antitrinitaires que Calvin tenta vainement d'étouffer à Genève sur le bûcher de Servet, tandis qu'un gentilhomme de Sienne, Fauste Socin, s'en allait organiser, en Pologne et en Transylvanie, la secte unitaire qui porte son nom.

Un certain nombre de ces Italiens ne firent que traverser la

Suisse et, d'étape en étape, arrivèrent en Angleterre, où les avait précédés, dès 1548, un ancien capucin de Sienne, devenu chanoine de Canterbury et assez bien en cour, Bernard Ochino. Grâce à sa protection, ils purent constituer, à côté des Wallons et des Néerlandais, une troisième branche de cette *Eglise des Etrangers* où M. Bonet voit, à juste titre, le berceau de l'unitarisme anglais. Ochino, du reste, ne tarda pas lui-même à embrasser de plus en plus ouvertement les doctrines du socinianisme et, quand il dut quitter l'Angleterre, il laissa deux vaillants continuateurs de son œuvre dans Antoine Corrano, pasteur de l'Eglise espagnole à Londres, et surtout dans un membre laïque de l'Eglise italienne, Jacques Acontius. M. Bonet, dans son enthousiasme, n'hésite pas à appeler Ochino « la plus grande figure qui ait paru en Italie, depuis Savonarole » et à faire d'Acontius un précurseur de Bacon.

Sans doute, on n'était pas impunément antitrinitaire à cette époque, et le silence même sur la divinité du Christ était déjà une hérésie. Ochino mourut en exil et Acontius fut chassé de son église avec ses partisans. Mais l'idée faisait son chemin et bientôt elle se répandit jusqu'au sein de l'Eglise établie, favorisée par le parti « latitudinaire » qui, déjà alors, prétendait limiter au strict nécessaire les points fondamentaux de la foi. L'autorité civile frappait par intermittence les audacieux qui s'attaquaient trop ouvertement au dogme de la Trinité, comme ces trois ariens que Jacques Ier fit monter sur le bûcher en 1611 ; mais le nombre des hérétiques ne faisait que croître, grâce à ces alternatives de tolérance et de persécution. A partir de 1644, on signale des conventicules qui se tiennent à Londres, sous la présidence d'un certain Welchman et où on conteste la divinité du Christ. Quelques années plus tard, le révérend Jean Goodwin, qui avait ouvert une chapelle indépendante pour la prédication des doctrines arminiennes, traduisait les ouvrages d'Acontius, en les faisant précéder d'une apologie de la tolérance religieuse. Vainement le Parlement renouvela les vieilles ordonnances punissant de mort la négation de la Trinité. Un gradué d'Oxford, John Biddle, du fond de la prison où on l'avait jeté pour ses opinions hérétiques, écrivait traité sur traité pour proclamer l'unité de Dieu au nom de l'Ecriture.

Elargi en 1652, John Biddle se mit à tenir, chaque dimanche, des réunions où il exposait sa doctrine. Ce fut la première congrégation unitaire de la Grande-Bretagne. D'autres ne tardèrent pas à se fonder, grâce à l'indifférentisme qui envahissait de plus en plus les classes officielles. C'était l'époque où l'archevêque Tillotson écrivait à l'évêque Burnet « qu'il serait enchanté qu'on le débarrassât une bonne fois du symbole d'Athanase. » Parmi les unitaires de cette période on a souvent cité Milton, Locke et Newton. Toutefois, ce fut seulement en 1773 que l'unitarisme devint une Eglise distincte sous la direction de Th. Lindsay. Actuellement, il compte environ quatre cents congrégations en Angleterre et presque le même chiffre aux Etats-Unis. Son influence s'étend même bien au delà de ses adhérents officiels, jusque parmi les sectes orthodoxes qu'il contribue à libéraliser.

M. Bonet-Maury définit avec beaucoup de précision la part qui revient au génie anglais dans l'acclimatation des idées sociniennes. Il résulte, en effet, de la comparaison entre la *Bibliothèque des Frères polonais*, et l'exposé des doctrines professées par les disciples de Biddle dans la seconde moitié du XVIIe siècle, que les Anglais donnèrent à la doctrine primitive de l'unitarisme une portée à la fois plus large et plus rationnelle. Ils en retranchèrent notamment les honneurs divins rendus à Jésus, le dogme du péché originel et l'éternité des peines; enfin, ils proclamèrent, avec une énergie croissante, que « la foi ne saurait admettre rien de contraire ou de supérieur à la raison. »

Bien que M. Bonet reproduise avec une impartialité absolue tous les faits et tous les documents qui peuvent jeter quelque clarté sur l'histoire du christianisme unitaire, il nous laisse entendre, dès la préface, que son étude a indirectement pour but d'établir cette double thèse : d'abord, que les races latines n'étaient pas antipathiques au protestantisme; en second lieu, que, si elles avaient pu adhérer à la Réforme, elles lui auraient donné un caractère plus libéral et plus rationnel. Ne sont-ce pas, en effet, les théologiens espagnols qui, pour la première fois, depuis la disparition des ariens, ont contesté le dogme de la Trinité? N'est-ce pas en Italie que l'unitarisme a trouvé son premier foyer?

Si on admet que le point de départ de l'unitarisme anglais se

trouve dans l'*Ecclesia peregrinorum* de Londres, on pourrait peut-être reprocher à M. Bonet de ne point faire une part suffisante, dans la genèse de l'idée antitrinitaire, aux éléments flamands et wallons qui formèrent le premier noyau de cette Eglise. M. Bonet cite lui-même les historiens de la Réforme en Angleterre, qui attribuent aux anabaptistes hollandais la première introduction des idées antitrinitaires. Les écrits d'Erasme, fort suspect d'hérésie sur ce point, étaient très répandus en Angleterre dans la première partie du XVIe siècle. Enfin, dès 1551, nous trouvons un membre de l'Eglise des étrangers, le chirurgien Van Parris, brûlé vif à Smithfield pour avoir attaqué le baptême des enfants et le dogme de la Trinité.

Nous concéderons volontiers que l'élément flamand et germanique a tout au plus fourni un appoint à la propagande antitrinitaire des réfugiés italiens, et nous sommes tout prêts à reconnaître que l'Italie a été la source véritable du christianisme unitaire. Nous ajouterons qu'à notre avis l'auteur a exagéré la part de l'influence espagnole dans la renaissance de l'arianisme chez les Italiens. Les vues religieuses de Valdez avaient certes un caractère trop évangélique pour n'être pas, à bon droit, taxées d'hérésie protestante; mais nulle part nous ne voyons qu'il ait directement attaqué la Trinité. Quant à Servet, comme le dit l'auteur, « quoique Espagnol de naissance, son éducation est tout italienne et française. »

S'ensuit-il, toutefois, si la Réforme a pris de bonne heure en Italie une direction unitaire, qu'il faille l'attribuer à une disposition spéciale de la race latine? Nous persistons à croire que le génie italien de la Renaissance était profondément réfractaire à la Réforme, et que, s'il se fût soustrait au dogme de la Trinité, c'eût été au profit du panthéisme plutôt que d'une réaction monothéiste. Où M. Bonet lui-même cherche-t-il les causes immédiates et générales qui conduisirent à l'unitarisme la Réforme italienne : « Ce qui nous frappe en Italie au premier abord, dit-il, c'est l'absence d'une grande personnalité qui, à l'instar de Luther, de Zwingle ou de Calvin, concentre en elle-même les aspirations de tous et leur donne une impression et une organisation commune.... La renaissance des lettres classiques avait ramené l'étude des philosophes anciens, Platon et Aristote, et

affranchi la pensée humaine du joug des règles scolastiques.... Surtout, la lecture des écrits de Cicéron avait propagé, dans la plupart des cercles de lettrés, une certaine philosophie éclectique qui se contentait d'admettre les données de la conscience générale (*consensus generis humani*), par exemple, l'existence d'un Dieu et l'immortalité de l'âme, les devoirs de l'homme, sans approfondir les questions de métaphysique....

« D'ailleurs la science du droit, qui était en si grand honneur aux universités de Bologne et de Padoue, et était comme une gloire héréditaire chez les Alciati, les Gentilis, les Sozzini, développait chez les Italiens un besoin de rectitude et une méthode de raisonnement pour ainsi dire géométrique, qui devaient mal s'accommoder des dogmes de la Trinité, des deux natures en Christ et de la satisfaction vicaire. Enfin, parmi les causes générales du mouvement antitrinitaire en Italie, il nous semble qu'on a omis jusqu'ici de signaler l'influence que le monothéisme des docteurs juifs dut exercer sur les hébraïsants qui se mirent à leur école. »

A quoi il faut peut-être ajouter également l'étude plus consciencieuse de l'histoire ecclésiastique et particulièrement de l'hérésie arienne, qui avait failli changer les destinées de l'Eglise chrétienne.

Or, ces causes sont absolument étrangères à toute considération ethnographique; elles tiennent à l'éducation bien plus qu'à la race. La vérité est que là, comme ailleurs, un certain nombre d'esprits distingués se jeta dans la Réforme par une réaction naturelle contre la décadence religieuse et morale dont la papauté était devenue l'agent le plus actif, surtout dans la société italienne. Seulement, comme les sciences, les lettres et les arts y étaient en avance sur le reste de l'Europe, cette protestation religieuse prit naturellement une forme plus rationnelle et plus libérale.

En résumé, l'unitarisme semble le produit de deux tendances qui se sont fait jour simultanément au XVIe siècle : l'une, qui voulait revenir au christianisme de l'Evangile; l'autre, qui demandait le rejet des dogmes condamnés par la raison. Ces deux tendances ont longtemps vécu en bon accord; mais le peuvent-elles encore aujourd'hui? En d'autres termes la souveraineté de la raison est-elle encore conciliable avec la croyance à l'infaillibilité de l'Ecriture? M. Bonet-Maury le pense, et c'est son droit; mais il ajoute :

« Pour que la justesse d'une idée soit établie, il faut prouver qu'elle est conforme à la raison humaine et à la Sainte Ecriture, c'est-à-dire à la plus haute expression de la raison divine. » Or, cette phrase, si nous la prenons à la lettre, ne tend à rien moins qu'à exclure du christianisme une fraction importante, non seulement de l'unitarisme anglais et américain, mais encore du protestantisme libéral en France, en Allemagne, en Suisse, en Hollande et en Belgique. Et cependant l'infaillibilité des Ecritures n'a pas d'adversaire plus résolu que ce Théodore Parker, dont M. Bonet fait le successeur naturel de Channing et un des représentants les plus autorisés de l'unitarisme contemporain. Channing lui-même croyait à l'infaillibilité de l'Ecriture; mais c'était à une époque où l'exégèse biblique était encore dans l'enfance, et il a un jour prononcé ces remarquables paroles, que nous ne saurions trop recommander à M. Bonet : « Je suis plus sûr de tenir de Dieu ma nature rationnelle que de trouver dans un livre quelconque l'expression de sa volonté. »

XIX

LE CULTE DE LA RAISON ET L'ÊTRE SUPRÊME[1]

Edgar Quinet et Émile de Laveleye ont soutenu la thèse que si le catholicisme avait reconquis la France après la Révolution, c'est que celle-ci avait manqué de la logique ou de la hardiesse nécessaires pour « couper le câble, » en adoptant une autre foi et particulièrement le protestantisme. Après la lecture de l'ouvrage que vient de publier M. Aulard[2], il devient difficile de maintenir cette conclusion. Ce ne fut pas, il est vrai, le christianisme réformé auquel fit appel la Convention, mais ce fut du moins cette forme de christianisme, réduite à la morale évangélique, que Rousseau avait popularisée par ses écrits et que tendent spontanément à réaliser aujourd'hui les sectes les plus avancées du protestantisme.

L'histoire de la Révolution offre là un de ses épisodes les plus curieux et les plus importants; cependant, par une étrange lacune, la description détaillée en était encore à faire. De nombreux écrivains se sont occupés du théophilanthropisme, qui se développa sous le Directoire, mais sans étudier dans leur milieu historique les tentatives de réforme religieuse qui en furent les antécédents officiels. Plusieurs n'ont pas même distingué, sinon dans l'ordre de date, du moins dans la nature des tendances, les deux phases respectivement caractérisées par le culte de la Raison et par le culte de l'Être suprême; en tout cas la plupart nous les représentent également comme des acci-

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXVI, 1892.
2. F.-A. Aulard. — *Le Culte de la Raison et le Culte de l'Être suprême.* — 1 vol. in-12 de 368 pages. Paris, Alcan, 1892.

dents secondaires et superficiels du grand mouvement révolutionnaire, voire des mascarades officielles, qui, malgré l'appui des autorités, ne franchirent guère les limites de la capitale. Tout autre est la conclusion qui ressort des recherches minutieuses auxquelles s'est livré M. Aulard non seulement dans les journaux de l'époque mais encore dans les archives communales et départementales. On y voit que le mouvement s'étendit à la France entière, et qu'il y revêtit, surtout en province, un caractère sérieux et sincère.

Quand on réfléchit à la ténacité ordinaire des croyances religieuses, on serait tenté de croire que la vie des peuples, comme l'évolution des espèces, renferme des périodes où les individus sont doués d'une plasticité, pour ainsi dire, sans bornes; il est vrai que les réformes ainsi brusquées risquent fort de s'évanouir avec la même promptitude. Au début de la Convention, il n'y avait encore de lutte ouverte qu'entre le clergé assermenté et le clergé réfractaire. Jusqu'à la fin de 1793, l'Assemblée elle-même ne cesse d'affirmer son respect pour le catholicisme national; le 27 juin de cette année, quatre mois après la mort de Louis XVI, elle décrète encore que le traitement des ecclésiastiques fait partie de la dette nationale. Quelques semaines plus tard, les Conventionnels en mission commencent à dépouiller et à fermer les églises, à faire fondre les cloches, à profaner les ustensiles sacrés, à interdire les manifestations publiques du culte, à renverser les statues des saints, à supprimer les emblèmes religieux des cimetières, à exiger l'abjuration publique des prêtres. Même les prêtres constitutionels sont mis en état de suspicion légale; il suffisait de la dénonciation de six personnes pour qu'ils fussent déportés à la côte d'Afrique. Bientôt on voit accueillir à la barre de la Convention des députations officielles qui accourent apporter l'abjuration de leurs communes respectives, des prêtres qui viennent présenter leur épouse ou répudier leurs fonctions. Gobel, l'évêque de Paris, abdique solennellement avec onze de ses vicaires. Le calendrier est réformé dans un sens antireligieux. Enfin le 17 brumaire an II, le département et la commune de Paris décident de célébrer, trois jours plus tard, une fête de la Liberté et de la Raison, à Notre-Dame, devant la statue de la Liberté, « élevée en lieu et place de la ci-devant Sainte Vierge. »

A la suite de cette solennité, la Convention décrète que la cathédrale de Paris s'appellera désormais le temple de la Raison.

M. Aulard nous montre avec une intéressante abondance de détails comment le nouveau culte rayonna au nord, à l'ouest, à l'est, au centre, au sud-est et au sud-ouest ; il eut non seulement ses fêtes civiques où la déesse de la Raison était représentée tantôt par une actrice comme à Paris, tantôt par la jeune personne la plus irréprochable de la localité, mais encore ses temples et ses autels ; ses rites appropriés à toutes les circonstances de la vie sociale ; ses sacrements qu'administraient les Jacobins ; ses Mystères, joués par les artistes des théâtres ; ses saints, notamment la trinité de Marat-Chalier-Le Peletier ; même ses mises en interdit, comme à Lyon, dans le décret des représentants « envoyés dans Commune-Affranchie pour assurer le bonheur du peuple, » qui suspendirent les cérémonies du culte à la Raison « jusqu'à ce que tous les rebelles, tous les impies qui l'ont outragée, qui l'ont ensanglantée, aient expié leurs crimes. » Même dans les plus petites villes, la bourgeoisie adhère : « Nous n'avons plus d'églises, nous n'avons plus de culte public, » écrivent de partout les administrateurs de départements. Jusqu'en Bretagne, la petite commune rurale de Treflez décide par 61 voix contre 6 que le culte catholique sera discontinué.

Ce qui faisait la force du nouveau culte, c'est qu'il réunissait, dans la pensée commune d'abattre le catholicisme, deux écoles absolument différentes : les partisans du matérialisme inspirés par la philosophie des encyclopédistes, et les déistes, qui procédaient de Voltaire ou, plus encore, de Rousseau ; — les premiers qui ne voyaient dans la Raison qu'un symbole de leur idéal social et politique ; les seconds qui n'hésitaient pas à la considérer comme la manifestation morale par excellence de la Divinité elle-même, voire une sorte d'hypostase comme la Sagesse des Juifs et le Logos des Alexandrins. — Mais c'était là aussi une cause de faiblesse, en ce que l'accord n'était possible au sein de la nouvelle Eglise que sur la partie négative et destructive de sa mission. C'est ce que vit clairement Robespierre et c'est pourquoi, autant, pensons-nous, par politique que par conviction, il s'efforça d'éliminer l'élément matérialiste, en substituant, au

culte vague de la déesse Raison, une religion fondée sur l'existence de l'Etre suprême ainsi que sur l'immortalité de l'âme.

Plusieurs chapitres sont consacrés au récit de ses efforts pour gagner à sa conception religieuse les Jacobins, la Commune, la Convention. Cette campagne, menée avec adresse et énergie, aboutit au décret du 18 floréal an II, qui proclamait et organisait le culte de l'Être suprême. M. Aulard nous fait assister au développement de ce culte qui, à Paris, remplaça, et, en province, absorba, sans grande difficulté, le culte de la Raison. Il est vrai qu'on avait une façon expéditive de se débarrasser des hérétiques. L'article 11 du décret avait bien proclamé que la liberté des cultes était maintenue. Mais l'article 12 enjoignait la répression de tout « rassemblement aristocratique » et Robespierre s'était empressé de déclarer que l'athéisme était un crime aristocratique ; Chaumette et Hébert purent en témoigner sur l'échafaud. Ajoutons que, dans la phraséologie jacobine, le mot d'athée en vint à désigner non seulement ceux qui niaient l'Etre suprême, mais encore ceux qui le concevaient à la façon des anciens cultes.

M. Aulard dit que la politique religieuse de Robespierre sauva le catholicisme en France. Il nous semble difficile d'accepter ce jugement. Les catholiques de l'époque purent se réjouir d'une réforme qui leur semblait marquer un retour vers les anciennes conceptions de la Divinité. Mais, officiellement, il n'y eut rien de changé dans leur situation ; l'auteur constate lui-même (p. 357) que jamais les « déprêtrisations » ne furent plus nombreuses, ni les interdictions des cérémonies catholiques plus générales. « Les prêtres qui n'abdiquèrent pas, écrit-il, on les incarcéra comme aristocrates ou même, ainsi qu'on l'a vu à Pontarlier, comme n'ayant pas prêché le nouveau culte. » En quoi le maintien du culte de la Raison ou même la proclamation officielle du matérialisme pendant quelques mois auraient-ils pu empêcher la réaction catholique qui se produisit après la Terreur ? Nous croyons au contraire, en nous appuyant sur les faits cités par l'auteur, que le culte de l'Etre suprême aurait pu offrir une meilleure barrière, par suite de son caractère plus positif, au retour de l'ancienne religion.

Quoi qu'il en soit, le nouveau culte ne survécut guère à son fondateur. M. Aulard attribue la rapidité de son effondrement

à ce qu'au fond, de même que le culte de la Raison, il était simplement le culte de la Patrie, c'est-à-dire un « expédient de défense nationale, » suscité par l'alliance des prêtres catholiques avec les ennemis du dehors. Aussi disparut-il avec le péril extérieur. « C'est la victoire de Fleurus qui tua non seulement le pontife du culte de l'Etre suprême, mais ce culte lui-même. » Cette explication renferme certes une part de vérité. Notamment dans les provinces qui furent directement aux prises avec l'envahisseur, la surexcitation patriotique contribua à faire accepter le nouveau culte et à lui donner un profond accent de sincérité. La Raison qu'on vénère, c'est la Raison collective de la France, mère et gardienne du droit nouveau; l'Etre suprême qu'on adore c'est avant tout le Dieu des Français, et tels hymnes qui, au dire des témoins oculaires, provoquaient réellement l'émotion religieuse des multitudes dans les fêtes de l'époque, font songer moins à l'Etre suprême du Vicaire savoyard qu'à l'Éternel des prophètes et des psaumes, ce Jahveh dont certains apologistes modernes du judaïsme, comme Joseph Salvador, ont cru voir le règne pleinement réalisé par la Révolution française.

Cependant M. Aulard n'exagère-t-il point, lorsqu'il relègue au second rang, dans ces essais de reconstruction religieuse, l'influence des idées philosophiques qu'il retrouve lui-même dans la dogmatique des nouveaux cultes? Si ceux-ci n'étaient qu'une mesure de défense contre les ennemis de la République, pourquoi la proscription du clergé se serait-elle étendue à ces prêtres assermentés dont le sort était si intimement lié à la consolidation des institutions républicaines? Sans doute il y eut une idée politique dans la génèse de ces mouvements, mais c'était la pensée, en quelque sorte instinctive, qu'il fallait reconstruire de fond en comble l'édifice social, ensuite le désir de mettre le culte de la nation en rapport avec les conceptions religieuses et morales qu'avait répandues la philosophie du XVIIIe siècle.

Une impression, assez peu rassurante au premier abord, qui se dégage de cette lecture, même en faisant la part de la fièvre révolutionnaire, c'est que ni la négation religieuse, ni le rationalisme, ni même le déisme ne sont à l'abri des sentiments d'intolérance qu'ils reprochent aux anciens cultes. La statue de la Liberté, voilée et noircie par la fumée du bûcher, qui, dans la grande fête

de l'Etre suprême, apparut sur les cendres de l'image de l'athéisme, n'était pas la statue de la vraie Liberté, mais celle de la Liberté du Vrai, cette idole qui a peut-être causé plus de maux et fait répandre plus de sang que toutes les impostures de la haine et de l'ambition. Et il en sera ainsi tant qu'on chargera les pouvoirs publics de réglementer ce qui appartient essentiellement au domaine de la conscience. D'autre part, il en ressort également cette vérité plus consolante que, grâce aux progrès de l'esprit historique, on peut aujourd'hui comme le fait M. Aulard, aborder non seulement tous les événements de l'histoire religieuse, mais encore les questions les plus brûlantes de la période moderne, sans préjugé, sans partialité, sans un mot ou une réflexion qui puissent froisser n'importe qui, dans toutes les conditions d'investigation scientifique qui assurent la découverte et la diffusion de la vérité.

XX

LA LÉGENDE DE JONAS[1]

William Simpson, *The Jonah Legend, a suggestion of interpretation.* 1 vol. in-8 de 182 pages, illustré. Grant Richards, Londres, 1899.

L'histoire de Jonas est un des récits bibliques qui ont le plus gêné de tout temps les esprits désireux de concilier l'acceptation littérale des Ecritures avec les exigences de la raison. Il y a une vingtaine d'années, deux savants envoyèrent leur démission à l'Académie royale des sciences de Belgique, parce qu'un de leurs collègues s'était permis, à propos des cétacés américains, de qualifier de fable l'aventure du prophète juif. En général, toutefois, les exégètes ont préféré se tirer d'affaire en présentant l'histoire de Jonas comme un récit allégorique ou encore un simple conte moral. Déjà, au siècle dernier, l'école dite rationaliste employait ici ses procédés commodes qui nous font sourire aujourd'hui : tantôt l'aventure de la baleine était présentée comme un rêve ; tantôt on supposait que Jonas, jeté à la mer, avait été recueilli par un navire qui portait en proue l'image d'un cétacé. Quand la vogue passa aux interprétations symboliques, il se trouva des théologiens pour voir exclusivement dans Jonas le symbole de l'âme et dans la baleine celui de la tombe ou de la mort ; si bien que tout le récit se ramenait à une représentation figurée de l'immortalité humaine, voire à une description anticipée de la mort et de la résurrection du Sauveur. Des évhéméristes à leur tour soutinrent que le vaisseau figurait l'Etat juif, son capitaine le grand-prêtre Zadoc, et Jonas lui-même le roi Manassé. Je ne sais si les philologues ont jamais cherché le dernier mot de cette histoire dans

1. *Revue de l'histoire des Religions*, t. XLII, 1900.

l'oubli de la signification primitive du nom de Jonas, mais les mythologues n'ont pas manqué d'y voir une description naturaliste de la disparition du soleil pendant la nuit ou l'hiver. Aussitôt que surgit une nouvelle méthode d'interprétation mythologique, on peut être certain de trouver des écrivains de bonne volonté pour l'appliquer au livre de Jonas.

A cet égard, l'ouvrage posthume de W. Simpson vient combler une lacune. On sait que depuis une dizaine d'années, il s'est développé, surtout en Angleterre, une école qui, tenant par d'intimes attaches au mouvement du folklore, cherche dans les mythes un commentaire de certains usages ou de certains rites. M. J.-G. Frazer, qui a tant contribué à populariser ce système, va jusqu'à prétendre, dans son *Golden Bough*, que les mythes doivent toujours s'expliquer par les rites et jamais les rites par les mythes. Le cas est peut-être fréquent — plus fréquent qu'on ne le croyait avant que les belles recherches de MM. Frazer, Hartland, Robertson Smith en Angleterre, C.-O. Muller en Allemagne, Marillier et Gaidoz en France, eussent attiré l'attention sur ce point de vue. — Mais il est à craindre que la nouvelle méthode, comme ses devancières, ne se discrédite par l'exagération systématique de ses prétentions. Si le mythe, comme le dit Frazer, est l'enfant du rite, on peut se demander quel est le père du rite. Il n'existe pas d'usage qui ne repose sur une idée, vraie ou fausse, et c'est à retrouver cette idée que doit surtout s'appliquer le mythologue aussi bien que le folkloriste.

Quoi qu'il en soit, William Simpson, dans l'ouvrage publié quelque temps après sa mort, a appliqué les vues de M. Frazer à l'histoire de Jonas qu'il tient pour une explication légendaire de quelque cérémonie figurant dans un rituel d'initiation prophétique chez les Juifs. Pour le démontrer, il établit, à l'aide de nombreux faits, attentivement recueillis tant dans l'histoire des anciennes religions que parmi les croyances et les usages des non civilisés dans toutes les parties du monde, que les cérémonies religieuses, et, en particulier, les initiations, comprennent fréquemment de véritables drames, où l'initié tient le rôle du héros principal; — que ces drames symbolisent fréquemment une *régénération*, c'est-à-dire que le personnage principal meurt pour renaître, ce qui est figuré notamment par sa descente aux enfers

et son retour sur terre ou son ascension au ciel; — enfin que le drame ainsi mis en action finit par être accepté comme un événement historique, c'est-à-dire s'étant réellement accompli dans le passé. En ces termes généraux, la démonstration est inattaquable; mais la question est de savoir si elle s'applique à l'histoire de Jonas.

L'auteur fait observer que des cérémonies d'initiation, impliquant mort et résurrection, ont vraisemblablement existé chez les prophètes juifs, témoin la tradition relative à l'ascension d'Enoch, dont le nom signifierait « l'initié » et qui, sous plus d'un rapport, rappelle le héros civilisateur (*culture-god*) des Chaldéens, le dieu-poisson Oannès. D'après une légende musulmane, Edris ou Enoch aurait visité l'enfer avant de monter au ciel. Il y a aussi l'ascension d'Elie, qui semble un doublet de celle d'Enoch. Parmi les miracles d'Elie figure la résurrection du fils de la veuve, que le prophète accomplit en se couchant trois fois sur le cadavre et en invoquant l'Eternel. Suivant une tradition juive, rapportée par l'auteur musulman Mirkhond, l'enfant ainsi ressuscité n'était autre que Jûnas ou Jonas, « le compagnon du poisson. » — Le baptême par immersion, dont l'institution est attribuée à Jean le Précurseur, mais dont l'origine est probablement beaucoup plus ancienne, a toujours été une cérémonie d'initiation; or il a généralement symbolisé une idée de mort et de résurrection spirituelle. L'apôtre Paul le met même en rapport avec la mort et la résurrection du Christ : « Ayant été ensevelis avec lui par le baptême, vous êtes aussi ressuscités en lui et avec lui » (*Col.* II, 12). Il est à remarquer que dans les Evangiles, l'aventure de Jonas est également représentée comme une figuration anticipée de la mort et de la résurrection du Christ. L'immersion du prophète serait-elle une interprétation légendaire du Baptême, où la baleine jouerait le rôle de fonts? L'auteur cite un passage de M. Didron qui, dans son *Iconographie chrétienne*, signale la fréquence du poisson parmi les bas-reliefs des fonts baptismaux et il invoque aussi l'iconographie des catacombes où Jonas, avalé par un monstre marin, est une figure courante de la mort; la même image reparaissant, au moyen âge, pour représenter la bouche de l'enfer. Il ne néglige pas non plus de faire observer que, dans la prière même formulée

par Jonas dans le ventre de la baleine, celui-ci est appelé « le sein du Shéol ; » le prophète y parle aussi des « montagnes entassées sur sa tête, » image qui s'applique bien plus au Shéol qu'à l'estomac d'un poisson.

Passant de la Judée à l'Inde, M. Simpson rappelle que chez les brahmanes, lorsque le jeune néophyte recevait l'investiture du cordon sacré, on le faisait asseoir sur une peau d'antilope (plus tard l'usage s'introduisit de l'envelopper dans cette peau) ; de la sorte, il était censé repasser à l'état d'embryon et, après la cérémonie du sacrifice, il sortait de cette matrice symbolique né à une seconde vie (*dvi-ja*). Ne peut-on supposer, parmi les prophètes, une cérémonie analogue, où le néophyte s'asseyait sur une peau de poisson pendant trois jours ou bien s'enveloppait d'un manteau en peaux de poisson? — Les monuments assyriens permettent d'établir que le poisson tenait une place importante dans le symbolisme des Sémites. Non seulement on y parle de dieux amphibies comme Oannès et peut-être Ea, — mais encore on y représente des sacrificateurs revêtus d'une peau de poisson.

Tout ceci est très vrai; mais est-ce bien probant? L'étude de M. Simpson est une riche et consciencieuse collection de faits se rapportant aux rites d'initiation chez les peuples les plus divers. En tant qu'elle prétend nous expliquer les origines de la légende de Jonas, elle n'est qu'une ingénieuse hypothèse, *a suggestion of interpretation*, comme dit l'auteur lui-même. La méthode comparative, dont il se réclame, a rendu de grands services à la science des religions, en ouvrant à la critique des horizons plus larges, ensuite en permettant d'établir les lois générales de l'évolution religieuse. Mais la plume si prudente et si pondérée du regretté archéologue a évidemment dépassé sa pensée, quand il écrit que tous les autres procédés d'investigation sont « des spéculations oisives ou vagues. » Les déductions à tirer du rapprochement entre des faits recueillis dans des milieux séparés par le temps ou l'espace ont rarement le degré de certitude que peuvent atteindre les méthodes de l'histoire proprement dite, là où celles-ci sont applicables, et, de toute façon, le procédé comparatif ne peut suppléer au silence des textes et des monuments locaux pour fournir une explication dont le

besoin ne se ferait pas sentir, si on consentait à traiter, comme les légendes des autres peuples, les traditions populaires si heureusement utilisées par les auteurs de la Bible pour envelopper leurs enseignements religieux et moraux. Voici plus de vingt-cinq ans qu'un exégète de haut mérite, le doyen Stanley, disait aux funérailles solennelles d'un grand savant, Sir Charles Lyell : « Il y a eu et il y a encore deux modes de conciliation qui ont absolument et justement échoué. L'un s'efforce de détourner de leur vrai sens les mots de la Bible pour les forcer à parler le langage de la science, l'autre tente de falsifier la science afin de satisfaire aux exigences prétendues de la Bible. »

XXI

LES DIVINITÉS GÉNÉRATRICES ET LE PHALLISME[1].

Il y a quelque vingt ans, comme j'allai voir, à l'*India Office* de Londres, ce profond appréciateur de l'Inde moderne qu'était Sir George Birdwood, je fus quelque peu surpris de découvrir, à l'entrée de son bureau, un énorme *lingam* en marbre noir : « Le croiriez-vous? me dit-il, avec une indignation non jouée, des Philistins n'ont pas rougi de me dénoncer au Ministre, sous prétexte que j'affichais des images obscènes dans un local du gouvernement! Comme si la Religion n'épure pas tout ce qu'elle touche! » — On peut en dire autant de la science. Mais c'est là surtout une question d'à propos. Les ouvrages, comme celui de Dulaure[2] ont leur mérite et leur utilité. Cependant, quand les éditions s'en succèdent avec profit (la première date de 1805; l'avant-dernière de 1885[3]), on peut se demander si c'est bien par leurs côtés scientifiques qu'ils parlent à la généralité des acheteurs.

Il faut d'ailleurs reconnaître que l'auteur, utilisant au besoin le latin « qui, dans les mots, brave l'honnêteté, » a évité autant que possible les crudités de langage, et qu'il a su, comme il s'en vante lui-même, « décrire décemment des institutions, des pratiques et des divinités indécentes pour nos mœurs. » Bien que datant déjà d'un siècle, ce volume a conservé une certaine valeur, d'abord en ce qu'il présente une collection d'usages et de superstitions phalliques, empruntés tant aux croyances populaires de notre milieu

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIII, 1906.

2. J.-A. Dulaure, *Des divinités génératrices chez les Anciens et les Modernes*, avec chapitre complémentaire par A. van Gennep, in-12. Paris. *Mercure de France*, 1905.

3. Voir sur cette édition de 1885, *Revue*, t. XI, p. 226 et suiv.

historique qu'aux cultes officiels des temps classiques; ensuite parce que l'auteur s'y place à côté de Fontenelle et du président de Brosses, parmi les précurseurs de la méthode anthropologique ou folk-loriste si généralement utilisée aujourd'hui. « La comparaison des usages, des cultes, des idiomes, des costumes mêmes, écrit-il (p. 3); celle des moyens de transmettre le langage ou de l'écrire : celle des cérémonies superstitieuses observées lors des naissances, des mariages et des morts ; des pratiques propres à détourner les accidents fâcheux, les calamités, les maladies, à amener l'abondance et la prospérité, à implorer la divinité et à se la rendre favorable ; ces comparaisons, dis-je, peuvent procurer sur l'origine des différents peuples des connaissances plus certaines que celles qu'on peut retirer de la plupart de nos traditions historiques. » Ces comparaisons, toutefois, ne valent qu'à condition d'être soustraites à tout esprit de système dans le groupement et l'interprétation des faits. Or Dulaure pèche ici par deux gros défauts : il étend outre mesure la sphère du phallisme et il prétend rattacher à un fait astronomique toutes ces manifestations spéciales de la religiosité populaire. Sous ce rapport il appartient à l'école de Dupuis, qu'il n'est plus nécessaire de réfuter aujourd'hui.

Il part du fait qu'il y a 4.500 ans, la précession des équinoxes fit entrer le soleil, à l'équinoxe du printemps, dans la constellation du Taureau. Ce signe du zodiaque devint ainsi le symbole de la force génératrice de l'astre et fut vénéré comme tel. Ensuite, on représenta la constellation par un taureau vivant qui fut adoré comme elle. En troisième lieu, la vénération se concentra sur le phallus du taureau. De là dériva l'habitude de fabriquer et de vénérer les représentations du phallus en elles-mêmes. Ces fétiches furent ajustés à des bornes, à des arbres, finalement à des idoles de forme humaine (Hermès, Priapes, etc.). On eut ainsi de véritables divinités anthropomorphiques à caractère phallique et le phallus fut mis principalement en rapport avec la force génératrice de l'homme. Les excès du culte qu'on lui rendait n'étaient qu'un moyen d'outrer la dévotion.

C'est là, comme on dit vulgairement, chercher midi à quatorze heures. L'homme primitif a personnifié et vénéré le phallus, parce qu'il adore toutes les sources de force dont il croit distinguer l'intervention dans sa destinée et parce qu'il se les repré-

sente par des images tirées de sa propre personne ou plutôt de ses propres expériences. Il a naturellement mis en évidence les phallus attribués aux divinités qui exerçaient surtout une fonction génératrice ; il a même pourvu d'appendices phalliques les cippes et les poteaux qui lui servaient de fétiches, comme, dans d'autres cas, il les a surmontés d'une tête humaine, ou agrémentés de bras et de jambes ; toutes ces opérations se poursuivent, du reste, simultanément dans les transitions habituelles du fétichisme à l'idolâtrie. Enfin il a inventé et accentué les rites phalliques, soit pour plaire aux divinités génératrices et se rapprocher d'elles, soit par application de la magie imitative, afin d'accroître la fécondité de la nature, ou d'augmenter ses propres facultés procréatrices. Ce n'est pas seulement l'action printanière du soleil qui a été assimilée à l'acte de la génération, mais encore la production du feu dans l'ignitérébrateur, la chute des pluies, le retour du soleil, etc. Le taureau, tenu pour l'animal générateur par excellence, a dû être vénéré comme tel en chair et en os, avant de devenir la représentation terrestre d'une constellation et quand Lucien, qu'invoque Dulaure, renverse cet ordre de succession, c'est le cas de dire qu'il met la charrue avant le bœuf. — Quant aux arguments philologiques de Dulaure, ils datent de son époque ; c'est dire qu'ils ne supportent pas l'examen.

Ceci n'empêche que l'ouvrage ne renferme certaines observations très judicieuses. L'auteur distingue nettement entre les phallus-divinités, les phallus-amulettes et les phallus employés comme *ex-voto ;* ces derniers, en effet, n'attestent pas forcément un culte phallique (p. 310). — Il émet sur les rapports des mythes et des rites quelques réflexions qui doivent le placer en bonne posture près des écoles récentes d'interprétation mythologique : « Les fables mythologiques, écrit-il, ne sont pas toutes des allégories, comme on le pense. Elles ne furent composées que longtemps après la naissance de l'idolâtrie, c'est-à-dire dans un temps où le motif originel des différents cultes était effacé de la mémoire des hommes. La forme des idoles des dieux, les emblèmes et les attributs qui les accompagnaient servirent de texte à ces récits fabuleux » (p. 28). — Enfin il insiste sur ce principe élémentaire, absolument méconnu à son époque et encore trop souvent ignoré de la nôtre : « Il faudrait avoir vécu

dans les lieux et dans les temps où les institutions ont pris naissance, pour pouvoir sainement les juger » (p. 164).

Un des chapitres les plus intéressants est celui où sont relevés les symboles et les pratiques de portée phallique qui ont persisté dans le folk-lore, et même le culte de nos campagnes. Par contre, je ne vois pas l'utilité des cinquante pages consacrées à la description d'usages « indécents » qui n'ont aucun rapport avec le culte phallique. Si, comme il l'affirme, l'auteur a simplement voulu par là dissiper les derniers doutes de ceux qui se refusent à admettre l'admission d'usages et de croyances phalliques dans le christianisme du moyen âge, il n'a fait qu'enfoncer une porte ouverte. Il y a là un ensemble de *survivances* dont on ne peut endosser la responsabilité au christianisme. Chose curieuse, Dulaure parle de ces superstitions au passé, comme si elles avaient complètement disparu. Cependant, encore un siècle plus tard, on n'a pas à chercher beaucoup pour en rencontrer des traces dans certaines localités reculées de la France, de la Belgique, sans doute de l'Italie et de l'Espagne. Il suffit de s'adresser aux recueils de Folk-lore. A quelque quatre lieux de la localité où j'écris ces lignes, dans le Brabant wallon, l'archéologue Schayes signalait en 1837 l'existence d'une chapelle qui porte encore le nom significatif de *Saint-Pierre-à-Broquettes*, où les femmes stériles s'en allaient racler une « sainte Broquette, » pour en avaler la poussière dans un verre d'eau. Il a suffi naturellement de signaler et de commenter cet usage — jusque-là aussi inoffensif que le culte du lingam chez les Hindous — pour que l'autorité ecclésiastique fit sagement disparaître l'objet de scandale. Cependant la chapelle resta un lieu de pèlerinage pour les femmes en désir de progéniture et j'ai constaté, il y a quelques années, qu'elles venaient encore jeter à travers la grille qui protégeait la statue du saint, des brochettes de bois, naïves survivances des anciens ex-voto phalliques.

Les éditeurs des *Divinités Génératrices* ont compris qu'ils ne pouvaient guère réimprimer ce traité séculaire sans y ajouter, à défaut de l'introduction, un chapitre complémentaire qui rajeunirait l'édition. Ils ne pouvaient mieux s'adresser qu'à M. Van Gennep. Malheureusement notre distingué collaborateur, — soit que l'espace lui ait été trop parcimonieusement mesuré, — soit

qu'il ait reculé devant la tâche délicate de refaire le volume, sous prétexte de le mettre au courant de la science — ne nous a pas donné l'étude critique de l'œuvre de Dulaure qu'il eût été si bien à même d'écrire. Il s'est borné à quelques courtes observations, parfaitement fondées du reste, sur les usages phalliques des Australiens et des indigènes de l'Amérique, en vue de montrer que Dulaure a fait une part insuffisante au principe de concordance, c'est-à-dire à l'intervention de la magie imitative, et aussi en vue d'établir que l'étude du folk-lore germanique, celtique et slave pourrait offrir à l'archéologie classique le concours donné à l'interprétation des anciens cultes du Mexique et de l'Amérique centrale par l'observation des rites encore pratiqués aujourd'hui parmi les *pueblos* de l'Arizona, du Colorado et du Nouveau Mexique. Je regrette notamment qu'il ait passé sous silence les curieux renseignements, récemment publiés par M. Michel Revon, sur le rôle joué par les conceptions phalliques dans la mythologie et le culte de l'ancien Shinto.

Parlant incidemment des phallus trouvés dans les tombes, M. Van Gennep fait observer qu'ils ne jouent pas toujours le rôle d'un objet de culte ou même d'une incitation à la génération ; ils peuvent avoir un but utilitaire, comme les autres instruments mis à la disposition des défunts et des défuntes. Je hasarderai cependant l'hypothèse que, même alors, ils ont pu symboliser — à l'instar de la croix ansée dans le symbolisme d'origine égyptienne, — l'instrument mystique destiné à renouveler la vie du défunt, du moins chez les peuples pour qui la mort est une régénération. Quand Isis eut réussi à rassembler les membres épars de son époux, le phallus manquait. Aussi Osiris dut-il se résigner à ne plus régner que chez les morts. — Peut-être l'interprétation devra-t-elle varier, suivant que l'occupant de la tombe sera du sexe masculin ou féminin.

XXII

LES JUMEAUX CÉLESTES ET LE DIOSCURISME[1]

Il n'est plus sérieusement contesté aujourd'hui que certains personnages du calendrier et même du martyrologe chrétiens ont repris la succession des dieux et des héros du paganisme expirant. Toute la question est de savoir dans quelle mesure se sont opérés ces emprunts ou plutôt ces substitutions. Parmi les *dii minores*, dont la vénération était la plus répandue dans les premiers siècles de notre ère, se trouvaient les Dioscures. Nés d'une mortelle, immortalisés, l'un par droit de naissance, l'autre grâce à un touchant sacrifice d'amour fraternel, dompteurs de chevaux, patrons des athlètes, secourables aux marins, restaurateurs de la virilité, gardiens des serments, guérisseurs des maladies, dispensateurs de la victoire et faiseurs de miracles en général, ils répondaient trop aux besoins religieux des masses pour que, à l'avènement du christianisme, la tentation ne fût pas forte de transformer ces thaumaturges de l'ancien culte en confesseurs de la nouvelle foi. M. Rendel Harris a naguère recherché « les traces des Dioscures parmi les légendes chrétiennes » dans un volume qui a été assez sévèrement apprécié par les spécialistes de l'hagiographie. L'auteur reprend aujourd'hui la plume pour se défendre contre les réfutations qui ne lui ont pas été épargnées[2], et, abordant ensuite la question de plus haut, il s'efforce, à l'aide de l'anthropologie comparée, de remonter au delà non seulement du christianisme, mais encore du paganisme classique et même de la formation du zodiaque, en vue d'établir les ori-

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LIV, 1906.
2. *The Cult of the heavenly twins*, 160 pp., in-8. Cambridge Univ. Press, 1906.

gines du culte accordé aux Célestes Jumeaux, jusque « dans un temps où nul ne songeait encore à l'astronomie chaldéenne. »

J'estime qu'il y a lieu d'examiner séparément la façon dont l'auteur a traité ces deux parties de son sujet.

Si répandu et si populaire qu'ait été le culte des Dioscures, on ne peut se défendre d'une certaine méfiance, quand on voit l'auteur retrouver ses *Heavenly Twins :*

1° Dans toutes les paires d'êtres surhumains auxquels la mythologie classique attribue des noms *assonants;* Phœbus et Phœbè, Philaios et Philakè, Hékergos et Hékergè, Héraclès et Iphiclès, Cautes et Cautopatès, Axiéros, Axiokersos et Axiokersa, Picumnus et Pilumnus, etc. ;

2° Dans presque tous les couples de héros qui passent pour avoir ensemble fondé ou secouru des cités : Romulus et Rémus à Rome, Hilaira et Phœbè à Sparte, Hyperochè et Laodikè à Délos, etc. ;

3° Dans les membres de certaines dyades et même triades sémitiques : Monim et Azis à Edesse, les Cabires en Phénicie et à Samothrace, etc. ;

4° Dans les personnages mythiques de la Bible qui sont donnés pour frères ou qui jouent un rôle collectif offrant quelque analogie, même lointaine, avec les exploits des Dioscures : Abel et Caïn; Jabal, Jubal et Tubal; les trois anges qui visitèrent Abraham et ceux qui avertirent Lot. « Ésaü et Jacob étaient une paire de Dioscures; »

5° Dans de nombreux saints, « la plupart mythiques, » qui auraient été fabriqués pour remplacer les divins jumeaux du paganisme : SS. Cosmas et Damien; Protais et Gervais; Florus et Laurus, Acius et Aceolus; Cantius, Cantianus et Cantianella; Crispin et Crispinien; Vitalis et Agricola, etc., etc.[1].

1. Je ne trouve pas, sur cette liste, les noms des « saint Praxitèle et saint Phidias » qu'on grava au moyen-âge sur deux statues colossales des Dioscures conservées au Quirinal (*Journal des Savants*, 1888, p. 163) ni ceux de saint Wittfred et saint Cuthbert, « ces Dioscures chrétiens, » suivant l'expression de Montalembert (*Moines d'Occident*, IV, p. 371), qu'on vit un jour accourir à toute bride pour secourir les malheureux habitants d'Hexham, menacés par le roi d'Ecosse Malcolm. M. Harris ne parle pas non plus des sarcophages chrétiens où l'on a emprunté l'image des Dioscures pour symboliser la succession de la vie et de la mort. — Peut-être s'en est-il occupé dans son volume précédent.

Il serait injuste de prétendre que l'auteur n'a point réussi, dans ces derniers cas, à améliorer ses thèses par la production d'arguments nouveaux. Il semble hors de doute qu'à Byzance SS. Cosmas et Damien ont succédé aux fonctions thérapeutiques et même enfourché les montures des Dioscures. De même en ce qui concerne les saints Protais et Gervais, il introduit des arguments archéologiques qui contribuent à rendre plus vraisemblable une de ses identifications fortement discutées. Mais il s'en faut qu'il soit partout aussi heureux. En dépit de quelques trop rares réserves, il perd souvent de vue la limite qui sépare le possible du certain et même les lecteurs les mieux disposés ne peuvent s'empêcher d'être quelque peu agacés par l'autorité avec laquelle il affirme sans cesse des conclusions qui dépassent de beaucoup les prémisses.

Ainsi les légendes byzantines qui attribuent à saint Michel d'avoir rempli dans l'expédition des Argonautes un rôle analogue, à celui de Pollux dans sa lutte avec le roi des Bibryces, permettent, à la rigueur, de supposer qu'un Pollux local aurait été remplacé, à Byzance, par le saint Michel qui opérait des guérisons miraculeuses dans son sanctuaire du Bosphore. Mais est-ce une raison suffisante pour affirmer que « saint Michel fut un Dioscure? » — Parce que saints Nabor et Félix sont parfois représentés avec un signe qui rappelle les δόκανα ou symboles helléniques des Dioscures, est-il raisonnable de laisser entendre qu'ils sont « des Dioscures déguisés? » — De ce que les Dioscures étaient vénérés à Edesse et qu'une tradition syriaque d'Antioche représente saint Thomas comme le frère jumeau de Jésus, y a-t-il lieu de déduire que Jésus et saint Thomas ont simplement pris la place de Castor et de Pollux? — De ce qu'avant l'établissement du Culte d'Apollon à Delphes, il y avait, dans cette ville, un sanctuaire dédié à deux héros, Phylakos et Antinous, qui passaient pour l'avoir défendue dans un moment critique, est il permis de conclure : « Nous ne devons pas douter que ceci fut une Dioscurophanie? » — Rien, absolument rien, ne justifie l'affirmation que Mithra, ait jamais été un dieu du ciel; encore moins, qu'il faudrait le considérer comme le père de ses deux dadophores ; guère davantage, qu'un culte collectif de Mithra, Cautès et Cautopatès aurait survécu dans la vénération des saints Nabor, Félix et Fortunatus,

« si bien que le culte de Mithra et des deux Jumeaux se retrouve encore dans l'Eglise ! » — Les deux piliers apparemment consacrés aux Dioscures dans les ruines d'Edesse peuvent faire songer aux colonnes Jakin et Boaz du Temple de Jérusalem ; mais que dire du raisonnement suivant, auquel ce rapprochement sert de point de départ : les colonnes de Salomon étaient l'œuvre d'ouvriers tyriens. Or, à Tyr, on vénérait les Cabires « qui sont si intimement unis aux Dioscures. » A la vérité les Cabires étaient trois ; mais il n'est pas certain que, dans quelques localités, les Dioscures ne fussent également au nombre de trois ; donc « ceci tend à confirmer que les Juifs, avant l'établissement du monothéisme ont connu un culte analogue à celui des Dioscures. » — Il est exact que le cycle mythologique des Cabires s'est mélangé à une époque tardive avec celui des Dioscures. Est-ce suffisant pour ramener les Cabires au type des Divins Jumeaux, à plus forte raison pour retrouver ceux-ci dans les Corybantes et les Curètes ? — « Sur le grand autel de Pergame, écrit l'auteur, des Cabires sont occupés à immoler un géant à tête de taureau ; l'un deux le frappe sur la tête avec un marteau, l'autre le perce d'une épée. Le marteau est le maillet de Thor ainsi que le marteau avec lequel les jumeaux de la légende lithuanienne délivrent le soleil emprisonné. Cela signifie que les Cabires sont les enfants du dieu du tonnerre. Mais, dans un autre mythe, ils sont les enfants d'Héphaistos et ceci nous montre que celui-ci est par là même un dieu du tonnerre, et non pas seulement l'esclave de Zeus, quand il forge les foudres. Sa position est bien plus celle de Zeus qu'on ne se l'imagine communément. *Il n'y a aucun doute* que tous ces développements en reviennent aux deux assertions : que les Jumeaux font la pluie, qu'ils produisent le tonnerre et l'éclair » (p. 144). — Il serait cruel d'insister.

M. Harris perd constamment de vue, d'abord que le procédé mythique du dédoublement n'implique pas forcément que les personnages du doublet soient des jumeaux ou qu'ils l'aient été à l'origine ; ensuite qu'une ou même plusieurs des fonctions généralement attribuées aux Dioscures ont pu très bien être transférées à d'autres personnages, sans cependant que ceux-ci doivent être regardés comme créés tout d'une pièce pour remplacer les Célestes Jumeaux. Lui-même nous cite le cas de saint Ambroise

« qui devint un Dioscure, » en ce sens qu'il fut substitué ou superposé à Protais et à Gervais comme protecteur de la Cité de Milan. En confirmation de cette thèse, l'auteur fait valoir que saint Ambroise était représenté entre les deux saints « comme Jupiter Latialis entre les Dioscures ; » qu'on le dépeignait comme ayant foudroyé ses adversaires ; qu'on racontait enfin comment, en 1339, il était apparu dans les airs, monté sur un cheval blanc, un fouet à la main, pour chasser les Allemands qui assiégeaient la ville. Cependant M. Harris ne contestera pas qu'il s'agit d'un personnage en chair et en os, ayant fait bien autre chose que monter le cheval d'un Dioscure.

Il est fort à craindre que les exagérations de l'auteur ne nuisent non seulement aux applications fondées de ses recherches sur les survivances du culte des Dioscures dans l'hagiographie chrétienne, mais encore à la partie de l'ouvrage, bien plus importante et, ajouterai-je avec plaisir, plus solidement construite, où il s'efforce de reconstituer les origines anthropologiques de ce culte.

Chez tous les non-civilisés, une naissance de jumeaux passe pour un fait anormal, mystérieux, suspect (*uncanny*). En Afrique comme en Amérique, l'usage le plus général était de tuer ces enfants avec la mère, pour éviter que le maléfice n'infecte toute la communauté. Chez les Essequibos et quelques autres peuplades, on explique le phénomène par une double paternité, attribuant un des enfants au mari de la mère, l'autre à un esprit incube (*cf.* Tyndaros et Zeus). C'est alors l'enfant surnaturel, reconnu à certains indices, qui est mis à mort (Guyane et Calabar). Quand les mœurs s'adoucissent, on n'immole plus les enfants, ni la mère ; on se borne à les *tabouer ;* on les exclut de la tribu ou on les met en quarantaine dans des lieux spéciaux, appelés parfois le « village des jumeaux » (Calabar), qui finissent par devenir des lieux d'asile pour tous les taboués en général, les fugitifs, les criminels, etc. L'auteur cite, à ce propos, le cas de Rémus et de Romulus qui furent *taboués*, non parce que leur mère aurait trahi ses devoirs de Vestale, mais simplement parce que jumeaux et qui trouvèrent un refuge dans la future Rome, « village de jumeaux » avant d'être lieu d'asile. L'hypothèse est ingénieuse et plausible, mais ce n'est pas un motif de placer des

lieux d'asile pour jumeaux, des *twin sanctuaries*, à l'origine de toutes les cités dont l'étymologie implique plus ou moins une idée de dualité (Amphissa, Amphipolis, [A] Delphos), ou dont les sanctuaires sont dédiés à des divinités qui offrent quelques traits des Dioscures, (Délos, Milet, Samothrace, Daphnè, etc.).

Jusqu'ici l'auteur n'a insisté que sur l'influence néfaste des jumeaux. Mais chez les peuples primitifs, on passe aisément du néfaste au propice dans la notion du surnaturel. De nombreuses peuplades envisagent les jumeaux comme exerçant une influence bienfaisante. Chez les Nootkas de l'Amérique et les Barongas de l'Afrique, on les appelle des « enfants du ciel; » les Barongas leur attribuent la faculté de faire la pluie et le beau temps, par conséquent d'assurer la productivité de la récolte. Par extension, d'autres tribus leur supposent le pouvoir d'assurer la fécondité des mariages, de faire revenir la lumière, de guérir les maladies, de protéger la communauté contre ses ennemis. L'auteur montre que toutes ces fonctions se retrouvent non seulement chez les Dioscures, mais encore chez leurs équivalents de l'Inde, les Açvins, et chez les autres couples mythologiques qui peuvent leur être assimilés. A une époque où l'on tenait encore pour distinctes l'étoile du soir et l'étoile du matin, on les prit pour deux jumeaux célestes qui présidaient respectivement à la disparition et au retour quotidiens de la lumière. Toute cette partie est originale, bien assise et bien déduite, digne de figurer parmi les bons travaux qu'ont suscités en Angleterre, depuis une trentaine d'années, l'application de l'ethnographie aux problèmes de la mythologie. Si l'auteur s'y était tenu, il n'y aurait que des éloges à lui décerner. Malheureusement, dans l'enthousiasme de sa découverte, il a voulu retrouver partout le *processus* mythique qu'il a eu le mérite de mettre en lumière. Or, dans l'hiérographie comparée, quand on cherche avec une idée préconçue, on est toujours sûr de trouver, et ainsi aux généralisations en *isme*, dont l'abus a été signalé à tant de reprises, il nous faut désormais ajouter une nouvelle variété : le *dioscurisme*.

XXIII

LES ÉPOQUES LITTÉRAIRES DE L'INDE[1]

Etudes sur la poésie sanscrite, par Félix Nève, 1 vol. in-8. Bruxelles, Muquardt, 1883.

Voici trente ans que M. Félix Nève défend une thèse, partout admise aujourd'hui, — sauf en Belgique. — C'est la nécessité d'introduire dans l'enseignement supérieur l'histoire comparée des religions. « Serait-il nécessaire — écrivait-il déjà, en 1854, dans la *Revue catholique* de Louvain — de montrer longuement le haut intérêt de l'histoire des religions, au point où cette étude est aujourd'hui portée dans la littérature des principaux peuples de l'Europe? » Revenant sur ce sujet, dans la même *Revue*, à vingt-sept années de distance, il y soutint encore, en 1881, l'opportunité de créer dans le doctorat en philosophie une chaire d'archéologie et de mythologie comparées. Cette fois, à vrai dire, il se croit obligé de formuler quelques réserves sur les tentatives d'appliquer au christianisme les principes généraux en matière de critique religieuse, comme l'ont fait les maîtres de l'exégèse contemporaine, les Kuenen, les Tiele, les Renan, les Réville, etc. Mais il s'empresse d'ajouter cette phrase où nous ne pouvons nous empêcher de voir surtout un hommage au principe du libre examen : « Malgré cela, aujourd'hui comme il y a vingt-cinq ans, des études analytiques sur les livres et les monuments religieux promettent d'utiles résultats : *si les méthodes égarent plusieurs, à la fin de compte, la vérité n'y perdra pas.* »

M. Nève nous offre ici un exemple frappant — encore confirmé par son dernier ouvrage — de l'influence élargissante

1. *Revue de Belgique*, 15 janvier 1884.

qu'exerce l'étude des religions comparées et particulièrement celle des croyances de l'Inde sur les esprits sincèrement voués à la poursuite de la vérité. Il a été, en effet, avec son contemporain Chavée, l'initiateur de notre pays aux études sanscrites. Chavée, méconnu de ses compatriotes, ne tarda pas à quitter notre pays pour porter à la France les ressources de son talent et de sa science philologique. M. Nève, qui s'était engagé dans d'autres voies, trouva une chaire à l'Université de Louvain. Mais ce ne fut pas une chaire de sanscrit ; tant s'en faut ! Lui-même prend soin de nous le dire dans sa préface, non peut-être sans quelque amertume : « Pendant les trente-six années que je fus au service de l'Université de Louvain, je n'ai occupé, comme professeur titulaire, d'autre chaire que la chaire d'histoire des littératures grecque et latine. Loin d'être en possession d'une chaire de sanscrit, comme on a pu le croire, j'étais simplement autorisé à annoncer au programme des cours une leçon facultative de grammaire sanscrite à laquelle s'inscrivaient des auditeurs bénévoles. J'ai été chargé, en outre, pendant cinq ans, de la leçon de langue grecque, et, pendant dix ans, de la leçon d'histoire de la philosophie ancienne, que je n'avais point sollicitée. »

Cette situation du savant indianiste ne fait-elle pas songer immédiatement au cas de l'auteur des *Etudes psycho-physiques*, J. Delbœuf, nommé à l'Université de Liège pour y enseigner... la littérature ancienne? Les dispensateurs officiels des chaires académiques ont cet esprit d'à-propos, — qu'ils soient ministres ou évêques.

M. Nève cependant ne s'est pas découragé, et, s'il n'a pu accorder à ses études favorites le temps nécessaire pour y briller en tête des indianistes contemporains, il a eu du moins l'honneur de donner une première impulsion aux études sanscrites en Belgique. Le sanscrit est aujourd'hui enseigné à Louvain par M. de Harlez, qu'ont rendu célèbre de nombreux travaux sur l'Avestâ et sur les autres monuments de la littérature iranienne. D'autre part, le gouvernement a compris qu'il ne pouvait laisser à l'Université de Louvain le monopole des études orientales et, en attendant sans doute qu'un jour ou l'autre l'Université de Bruxelles s'engage à son tour dans la même voie, il a institué à Liège un cours de

littérature sanscrite, actuellement confié à un jeune professeur de talent et d'avenir, M. Ch. Michel, qui a figuré parmi les secrétaires du récent congrès des orientalistes à Leyde.

L'ouvrage que publie aujourd'hui M. Nève offre, en quelque sorte, le résumé et le couronnement ou, comme il dit lui-même, « le fruit et la justification » de ses tentatives réitérées pour vulgariser dans le pays la marche rapide des études sanscrites depuis un demi-siècle. C'est simplement la reproduction de mémoires et de notices qu'il a écrits de 1842 à 1880, mais choisis et groupés de façon à offrir un aperçu fidèle d'un développement littéraire qui va des poésies védiques aux productions actuelles des dialectes hindous. On y voit aussi l'histoire religieuse de l'Inde se dérouler parallèlement à l'histoire littéraire. En effet, comme M. Nève le remarque au cours d'une de ses études, « toute création de l'art et de la poésie se rattache invinciblement dans l'Inde au système religieux, qui est l'âme de sa constitution sociale ; on ferait donc fausse route si on isolait un seul instant le mouvement littéraire des transformations que ce système a subies. »

L'*Introduction* est peut-être la partie la plus originale du volume. On y trouve un tableau assez sobre, mais fort complet, du développement des études sanscrites en Europe : nous regrettons seulement de ne pas y avoir rencontré le nom de Chavée. L'auteur fait ressortir, en excellents termes, l'importance de ces études pour les progrès de la linguistique et pour la formation de la grammaire comparée ; puis il aborde la question si épineuse de l'âge qu'on devrait respectivement attribuer aux divers monuments de la littérature indienne. L'appréciation de ces documents au point de vue esthétique le conduit à étudier la nature même de l'esprit hindou, que caractérisent des productions si riches et si travaillées, mais malheureusement dépourvues de mesure, et, après avoir décrit le soin avec lequel les Aryas de l'Inde ont poursuivi eux-mêmes l'analyse ainsi que le développement grammatical de leur langue, il montre, à la suite de Barthélemy-Saint-Hilaire, pourquoi cette littérature est restée dépourvue d'un genre qui ailleurs se retrouve chez tous les peuples parvenus au même degré de culture : l'histoire. « L'art de l'histoire, dit-il (p. 61), n'est pas né, là où la conception de la science historique

n'était pas possible, les faits de l'ordre humain disparaissant sans cesse dans un merveilleux fantastique représentant l'ordre divin. »

Les premiers chapitres se composent d'*Etudes morales et littéraires sur le Mahâbhârata*, dont l'auteur traduit plusieurs épisodes. Deux d'entre eux, bien connus en Europe, — les légendes de Dayamantî et de Sacountalâ — lui servent à appuyer une intéressante dissertation sur le sort de la femme dans l'Inde ancienne, qu'il n'hésite pas à considérer comme bien supérieur à la condition des femmes, non seulement dans tout l'Orient, mais encore en Grèce, à Rome, voire dans la Germanie antique. Pour justifier cette assertion, il invoque les anciens poèmes, les traditions de l'épopée et surtout le Code de Manou, qui a nettement défini les droits de la femme dans la famille et dans la société. « Partout où les femmes sont honorées, y lit-on, les divinités sont satisfaites ; mais lorsqu'on ne les honore pas, tous les actes pieux sont stériles. »

Aujourd'hui l'on ne se douterait guère de cet ancien état social. La femme hindoue vit enfermée au foyer domestique, et son ignorance demeure extrême. C'est principalement sur l'épouse que retombent les conséquences fâcheuses des mariages prématurés, si nombreux dans l'Inde. La bigamie reste plus fréquente qu'on ne le pense, surtout parmi les classes supérieures. Enfin, si, grâce à l'énergie du gouvernement anglais, l'immolation des femmes sur le bûcher de leur mari défunt a disparu de l'Hindoustan[1], le mariage des veuves reste toujours condamné par l'opinion publique, toute-puissante dans ce pays de castes et de traditions.

M. Nève ne méconnaît pas ces abus ; mais il les met sur le compte de l'islamisme, qui, surtout à la suite des invasions mogoles, « a relégué les femmes indiennes dans l'intérieur des appartements et porté ainsi atteinte aux mœurs publiques de l'antiquité. » Nous n'y contredirons pas, mais s'ensuit-il qu'on doive prendre à la lettre tous les passages de la littérature brahmanique sur la condition des femmes dans l'époque antérieure aux invasions musulmanes ? Le Code de Manou proclame for-

1. Il y a quatre ans, les veuves de sir Jung Bahadour, premier ministre du Népaul, ont été solennellement brûlées sur le bûcher de leur époux, presque sous les yeux du résident anglais.

mellement l'infériorité et la subordination des femmes; celles-ci restaient exclues des principaux rites et même de la connaissance des Ecritures sacrées. Dès cette époque, comme le reconnaît M. Nève (p. 84), on voyait fleurir l'institution des mariages prématurés, qui a toujours eu pour résultat la déchéance de l'épouse. Quant au privilège du *swayambara*, — c'est-à-dire le libre choix de l'époux, — il ne semble avoir existé qu'au sein de certaines familles privilégiées. Sans doute, les poèmes épiques contiennent des passages qui donnent une haute idée, et de la femme, et de l'estime où on la tenait. Mais n'est-ce pas un peu comme si nous nous en rapportions exclusivement aux récits des hagiographes et aux romans de la Table-Ronde pour nous représenter la condition de la femme pendant les premiers siècles de notre moyen âge ?

M. Nève étudie ensuite les *Pourânas*, comme « monuments de poésie cosmogonique et théogonique. » On sait que la connaissance des Védas était restreinte aux hommes « deux fois nés, » c'est-à-dire aux membres des trois premières castes; le reste de la population n'avait d'autres ressources religieuses que les superstitions vulgaires. Ainsi s'explique la fortune du bouddhisme, qui se présentait comme une religion universaliste, en même temps que rationnelle. C'est sans doute pour se débarrasser de ce redoutable concurrent que les brahmanes imaginèrent de donner droit de cité, dans leur organisation religieuse, aux cultes populaires de l'Inde, comme ils l'avaient déjà fait antérieurement pour les systèmes de philosophie développés parallèlement au bouddhisme. L'objet des *Pourânas* semble avoir été surtout de concilier l'autorité des brahmanes et la distinction des castes avec le culte de Vishnou et de Çiva. — Dans cette voie, les brahmanes allèrent jusqu'à admettre que les rites et les sacrifices du vieux culte védique pouvaient être remplacés, comme moyens de salut, par les pratiques de l'ascétisme et par les témoignages de la dévotion aux figures concrètes du Panthéon populaire, considérées comme des incarnations de l'Etre absolu et impersonnel; c'est de cette transaction qu'est sorti tout entier ce qu'on nomme l'hindouisme. M. Nève distingue avec raison les Pourânas remaniés, qui seuls sont parvenus jusqu'à nous, des Pourânas originaux qui les ont précédés. On peut se demander,

toutefois, s'il leur accorde aux uns et aux autres une antiquité suffisante. Wilson, dont M. Nève invoque l'opinion, place l'origine des Pourânas aux premiers siècles de notre ère, et M. Monier Williams admet que, parmi les rédactions actuelles, les plus anciennes pourraient bien remonter au VIe ou au VIIe siècle de l'ère chrétienne. De même, en ce qui concerne les cultes de Vishnou et de Çiva, M. Nève les croit d'une naissance fort tardive (p. 248). Il est possible que leur admission dans le brahmanisme remonte à une époque récente ; mais tout porte à croire qu'ils existaient longtemps auparavant comme cultes régionaux. M. Barth, notamment, a fait une tentative assez concluante pour identifier Çiva et Krishna avec les dieux dont Megasthènes trouva le culte prédominant dans l'Inde et que cet auteur assimile respectivement au Dionysos et à l'Héraclès du Panthéon grec. On ne pourrait, d'ailleurs, être trop prudent quand il s'agit de rechercher, dans les documents tant remaniés de la littérature et de la théologie sanscrites, des points de repère pour la chronologie, même purement interne, du développement intellectuel ou social de l'Inde.

Après un essai sur l'origine et le développement de l'art dramatique dans l'Inde, — où il montre que le génie hindou, quelles que soient les qualités scéniques et littéraires de ses drames, n'a su porter sur la scène ni le sentiment de la réalité, ni la vraie notion de la liberté humaine, — l'auteur expose la doctrine du *Vêdânta*, qui forme, depuis plusieurs siècles, la philosophie dominante des classes éclairées dans l'Inde. Ce système, qui aboutit au panthéisme idéaliste le plus absolu, est particulièrement intéressant à étudier pour des générations, comme la nôtre, qui ont vu tant d'esprits éminents conduits à l'idéalisme subjectif par les voies, cependant si divergentes, de la métaphysique allemande et de la psychologie anglaise. D'après l'école du Védânta, il n'y a de réel qu'un seul Etre, et tout ce que nous considérons comme investi de réalité, les phénomènes du monde extérieur aussi bien que du monde interne, voire notre propre existence individuelle, sont simplement les personnages ou les accessoires fictifs d'une sorte de représentation dramatique, purement subjective, que l'Etre unique se joue à lui-même. *Ekam eva advitîyam* — « Un seul Etre sans second, » — telle est la devise, en quelque sorte officielle, du vêdantisme.

M. Nève s'applique à rechercher jusque dans les hymnes des Védas les antécédents de ce système et il fait ressortir, de la façon la plus judicieuse, le rôle joué vers le VIIIe siècle de notre ère par le philosophe Sankara, auquel il attribue, avec raison, la véritable fondation de l'école védantine. Comment donc peut-il soutenir ensuite (p. 390) que la doctrine de la *mâyâ* ou de l'illusion universelle, ce grand principe du védantisme, est d'une époque fort postérieure aux écrits du fameux docteur çivaïte? On la trouve, en effet, formulée en termes explicites dans le poème de Sankara, l'*Atmabodha* (la connaissance de l'esprit), que M. Nève a été un des premiers à traduire en français sur le texte original et qu'il reproduit même dans son nouvel ouvrage. « Brahma, y lit-on (strophe 63), n'a pas de ressemblance avec le monde; il n'existe rien d'autre, en réalité, que Brahma; si quelque chose se produit en dehors de lui, ce n'est qu'une vaine apparence, comme un mirage dans le désert. »

On nous permettra également de relever, au milieu de tant de renseignements fidèles et précieux, le passage où M. Nève — sans doute sur la foi de certains écrivains anglais — prête au fondateur du brahmaïsme, le rajah Râm Mohun Roy, un système philosophique « analogue au déisme qui a règné dans la philosophie européenne au siècle dernier. » Râm Mohun Roy, par le fonds aussi bien que par les formes de sa doctrine, était un pur védantin, et sa réforme religieuse a précisément consisté à proscrire les pratiques idolâtriques des cultes sectaires, pour s'en tenir aux spéculations philosophiques du Védânta, ainsi qu'aux textes réputés originaux des Védas. C'est seulement sous son successeur, Debendra Nâth Tâgore, que les brahmaïstes se sont rapprochés de notre théisme contemporain, et, actuellement, ils tendent même à revenir, avec Keshub Chunder Sen et Protâb Chunder Mozoumdar, à une sorte de syncrétisme religieux également imprégné de mysticisme oriental et de rationalisme européen[1].

1. Ces lignes étaient écrites, quand le télégraphe nous a appris la mort de Keshub Chunder Sen, décédé à Calcutta le 8 janvier. La civilisation occidentale perd en lui un appréciateur sympathique et l'Inde un de ses plus grands réformateurs contemporains, tant au point de vue social que religieux. Tous ceux qui l'ont approché, ne fût-ce qu'une ou deux fois, ont pu apprécier le charme de son caractère et le prestige de sa parole. Son successeur à la tête du brahmaïsme sera sans doute Protâb Chunder Mozoumdar, qui vient de visiter

Une digression sur les poètes moralistes de l'Inde amène M. Nève à décrire la poésie gnomique des Hindous, depuis la sentence jusqu'au poème, sans oublier l'apologue et le conte. — L'essai sur l'*Inde moderne et sa littérature* est principalement consacré à exposer l'œuvre du regretté Garcin de Tassy, qui a tant fait, pendant sa longue carrière, pour tenir ses compatriotes au courant du mouvement littéraire et religieux dans l'Inde contemporaine. — L'ouvrage se termine par un excellent exposé du bouddhisme, de sa littérature et de son histoire ; ce qui donne à l'auteur l'occasion de nous traduire le seul morceau de littérature dramatique laissé par les bouddhistes après leur disparition de l'Inde. Il s'agit du *Nâgânanda*, « la Joie des Serpents, » qui sert à glorifier la doctrine bouddhique du sacrifice personnel pour le salut d'autrui.

M. Nève, du reste, — et c'est peut-être ce qui fait le principal attrait de son ouvrage, — met partout le texte à côté de la dissertation, ou plutôt l'échantillon à la suite de l'analyse, et personne n'était plus capable de faire un choix d'exemples qui pût donner au public une notion à la fois résumée et exacte des différents genres, voire des différentes périodes de la littérature indienne. Sous ce rapport, on ne peut mieux comparer son livre qu'à l'*Indian Wisdom* de M. Monier Williams. L'ouvrage du savant professeur d'Oxford est, sans doute, plus minutieux et plus méthodique ; mais l'abondance même de ses renseignements et de ses citations en fait un livre de références plutôt que de lecture courante et de vulgarisation.

l'Europe et qui doit être actuellement sur la route de l'Inde. Pendant son voyage, il a eu l'occasion d'exposer les principes de théisme hindou dans de nombreuses conférences en Angleterre et surtout aux Etats-Unis, où il a obtenu le plus grand succès. Il a même profité de son passage à Boston pour y publier en anglais, sous le titre de : *The Oriental Christ*, un ouvrage où il soutient que les Evangiles ayant été rédigés par et pour des Orientaux, ce sont les hommes d'Orient qui seuls peuvent aujourd'hui les comprendre et les interpréter. Nous n'avons pas vu ce volume : mais un ancien ministre des Etats-Unis près du gouvernement belge, fort au courant des questions religieuses, m'écrivait, il y a quelques jours, qu'il le regardait comme « le commentaire le plus exact qui ait jamais été donné au monde sur la vie, les actes et les paroles de Jésus. »

XXIV

NOUVEAUX DOCUMENTS RELATIFS A L'ICONOGRAPHIE DU BOUDDHISME INDIEN[1]

Les sculptures qu'ont laissées dans l'Inde quinze siècles de bouddhisme ne sont que rarement munies de dates ou d'inscriptions explicatives. Le seul moyen d'en identifier le sujet, c'est de recourir, d'une part, aux icônes du bouddhisme thibétain, voire chinois ou japonais; d'autre part, aux légendes dont une volumineuse littérature nous a conservé les données[2]. Cependant, on conçoit sans peine combien ces identifications sont entourées de difficultés et sujettes à caution. Il y a une trentaine d'années, le général Cunningham découvrit à Bharhout, dans l'Inde centrale, les ruines d'un beau *stoupa*, dont la balustrade exhibait, en bon état de conservation, une centaine de bas-reliefs accompagnés d'inscriptions. Celles-ci donnaient non seulement le nom des principaux personnages représentés, mais encore le titre de la légende ou *jâtaka*, à laquelle chaque épisode était emprunté. La découverte était d'autant plus importante que cette œuvre d'art remonte au premier ou même au second siècle avant notre ère.

MM. A. Foucher et S. d'Oldenbourg ont fait récemment une trouvaille qui se rapporte à une époque postérieure et qui offre une portée moindre pour l'histoire de l'art, mais qui n'en fournit pas moins des renseignements du même genre sur l'iconographie du bouddhisme avant sa disparition de l'Inde. Il s'agit de deux manuscrits sanscrits déjà signalés comme contenant de

1. *Revue de l'Université de Bruxelles*, t. VI, février 1901.

2. Le rapprochement a été poursuivi avec beaucoup de sagacité par MM. Fausböll et Grünwedel (Cf. Grünwedel, *Buddistische Studien*, dans les Mémoires du *Königlichen Museum für Völkerkunde*. Berlin, 1897.)

nombreuses miniatures. L'un d'eux se trouve actuellement dans la Bibliothèque de l'Université de Cambridge, catalogué *Add.* 1643. Lors d'un séjour qu'ils firent à Cambridge, en 1894, les deux savants, ayant examiné ce manuscrit, constatèrent que sur 85 représentations de monuments ou d'idoles, 76 y étaient suivies d'une inscription donnant tantôt la situation géographique du monument, tantôt le nom de la divinité que figurait l'image, outre la désignation de la localité où elle était adorée sous cette forme et parfois l'épithète particulière qu'elle y portait.

M. d'Oldenbourg ayant dû quitter Cambridge, son compagnon, dont les travaux antérieurs avaient déjà attesté la compétence en matière d'iconographie bouddhique[1], s'appliqua à déchiffrer les inscriptions du manuscrit, à rapprocher les figures mythologiques de leurs représentations déjà connues, enfin à identifier la situation géographique des sanctuaires désignés, en s'aidant surtout des renseignements fournis par les pèlerins chinois qui ont visité l'Inde dans les derniers temps de la domination bouddhique. Chargé, sur ces entrefaites, d'une mission dans l'Inde, M. Foucher s'empressa, dès son arrivée à Calcutta, en janvier 1896, de compulser, dans la Bibliothèque de la Société asiatique du Bengale, un manuscrit népalais (*ms* A. 15) que, d'après le catalogue de Rajendralâla Mitra, il soupçonnait être d'une nature analogue au document de Cambrige. Il y retrouva, en effet, sur trente-sept miniatures, trente et une de celles qu'il avait relevées à Cambridge. Elles étaient également accompagnées d'inscriptions qui devaient lui permettre de contrôler et, sur certains points, de compléter ses constatations antérieures. Deux années de pérégrinations au sein des musées et à travers les ruines de l'Inde, ajoutèrent à cette source de renseignements les éclaircissements qui découlaient de la comparaison entre les images des manuscrits et les statues anonymes recueillies parmi les décombres des établissements bouddhiques.

Le résultat de ces recherches vient de paraître à Paris, dans

1. *L'Art Bouddhique dans l'Inde* (Revue de l'Histoire des Religions, 1894, t. XXX, page 319). — *Scènes figurées de la Légende de Bouddha* (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes, Section des Sciences religieuses, t. II). Paris, 1896. — *Catalogue des peintures népalaises et thibétaines de la collection Hodgson à la Bibliothèque de l'Institut de France*, Paris 1897; etc.

les Mémoires publiés par la Section religieuse de l'Ecole des Hautes-Etudes[1]. Il est facile d'imaginer les services qu'un pareil ouvrage peut rendre, non seulement à l'archéologie, mais encore à l'histoire religieuse de l'Inde. C'est comme si, — alors que tous les documents relatifs au christianisme du moyen âge auraient disparu, à l'exception de quelques ouvrages théologiques et de certains bas-reliefs, — on remettait la main sur quelque description de lieux de pèlerinage, où un naïf enlumineur du XIIe ou du XIIIe siècle ferait connaître les images saintes en vogue à son époque, avec la représentation plus ou moins conventionnelle des cathédrales qui les abritaient.

I

Les deux manuscrits analysés par M. Foucher paraissent avoir été exécutés dans un monastère du Népaul, à une époque qui ne peut être antérieure au VIIIe siècle, ni postérieure au XIe siècle de notre ère. En tout cas, ils remontent à un âge où le Népaul portait l'empreinte de la culture hindoue et n'était pas encore tombé sous l'influence du Thibet. En ce qui concerne l'histoire de l'art, leurs miniatures n'offrent qu'un intérêt secondaire. M. Foucher estime qu'elles reproduisent des types stéréotypés de longue date qui répètent à satiété les mêmes mouvements, les mêmes attitudes, les mêmes gestes. Toutefois, comme il le fait observer avec raison, elles n'en deviennent que des documents plus sûrs pour l'histoire du bouddhisme ou au moins de son iconographie, précisément parce qu'elles sont dépourvues d'imagination créatrice

Tous les principaux personnages représentés dans les deux manuscrits ont la tête ou même le corps environné d'une auréole oblongue, peinte de diverses couleurs. Aux côtés des grandes divinités, se tiennent fréquemment des personnages secondaires, de plus petite taille, qui ne sont pas nimbés ; la ressemblance,

1. *Etude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde, d'après des documents nouveaux*, par A. Foucher, maître de conférences à l'Ecole des Hautes-Etudes, 1 vol. de III-125 pages avec 10 planches et 30 illustrations (formant le treizième volume de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes — section des Sciences religieuses). Paris, Leroux, 1900.

ici, est frappante avec les procédés iconographiques de notre moyen âge.

Le Bouddha ou plutôt les Bouddhas — représentés par Gautama et Dipankara — n'ont fourni qu'une dizaine d'images. Ils maintiennent le type traditionnel, déjà consacré, au début de notre ère, par l'art du Gandhâra. Ils sont représentés parfois debout, parfois assis à l'européenne, le plus souvent accroupis à la façon hindoue, faisant tour à tour les gestes de l'enseignement, de la prédication, de la charité, de l'apaisement. Une des représentations les plus curieuses est celle du Bouddha Vajrâsana « au siège de diamant, » laquelle passait pour occuper, dans le sanctuaire de Mahâbodhi, le centre de l'univers. Elle correspond exactement à la description que le pèlerin chinois Hiouen-Tsang en donne au milieu du VIIe siècle et aux répliques qui s'en trouvent encore aujourd'hui dans les chapelles de Mahâbodhi, à Bodh-Gayâ.

Les Bodhisattvas, Bouddhas futurs, ou, comme on les a nommés, candidats à la *bodhisation*, sont représentés avec plus de fréquence, soit comme personnages principaux, soit comme acolytes du Bouddha. Le plus populaire d'entre eux, Avalokiteçvara, ne se montre pas moins de quarante et une fois. Presque toutes ces idoles ont la forme strictement humaine. Quelques-unes, cependant, sont multimanes ou même polycéphales. L'une d'elles, assez gracieuse en sa monstruosité et assurément fort originale, reproduit l'Avalokiteçvara de Çivapoura dans le Konkan; elle a des bras innombrables qui s'arrondissent en queue de paon autour du corps. — Néron passe pour avoir souhaité que le genre humain eût une seule tête, afin qu'elle pût se trancher d'un coup. L'art bouddhique a donné « mille » bras à son Bodhisattva favori, pour qu'il pût mieux secourir l'ensemble des créatures. — Une image assise de la même divinité n'offre pas moins de onze têtes, disposées en pyramides, et de douze bras, armés pour la plupart d'attributs guerriers.

Quelle réponse faisait-on aux fidèles quand ils se permettaient de demander comment on s'y était pris pour reproduire les traits de personnages qui n'avaient pas encore paru sur la terre? Une tradition rapporte, à propos d'une image de Maitreya, le prochain Bouddha, qui fait actuellement son stage dans un des cieux supérieurs, que l'artiste fut miraculeusement transporté près de

ce Bodhisattva et que celui-ci lui accorda jusqu'à trois séances de pose. — N'ai-je pas lu quelque chose d'analogue dans la Légende dorée?

On n'observe dans les miniatures qu'une seule divinité ouvertement étrangère aux cadres du panthéon bouddhique. Il est vrai qu'il s'agit d'un dieu universellement adoré : le dieu des richesses, représenté, chez les Indiens, par le gros et souriant Jambhala; il porte une bourse qu'une illusion d'optique a transformée en mangouste. D'autre part, les vignettes reproduisent de nombreuses idoles féminines qui passent, dans l'imagination populaire, pour les épouses des Bodhisattvas et, dans la spéculation métaphysique, pour les personnifications de leur énergie active. La plus populaire de ces figures est Târâ, déesse associée à Avalokiteçvara, dont elle partage les titres et les vertus[1]. Une autre déesse, dont l'image se montre dans les deux manuscrits, est Cundâ, divinité essentiellement tutélaire, malgré les nombreux bras armés qui lui attribuent absolument la physionomie et l'attitude de la farouche Dourgâ-Kalî, l'épouse de Çiva dans la mythologie hindoue. « Foudre, disque, massue, épée, arc, flèche, hâche, trident, etc. — écrit M. Foucher en décrivant l'image de Cundâ, — rien ne manque à son arsenal de guerre; mais, en même temps, pour le fidèle qui sait voir, sa première paire de mains est dans la pose de l'enseignement, une autre dans celle de la charité. D'autres encore tiennent le rosaire, le lotus d'or, le flacon d'ambroisie; et c'est ainsi sans doute que cette divinité singulière se trouve être aussi propice aux bons que terrible aux méchants. »

Le manuscrit de Cambridge renferme huit miniatures sans légende. Mais en ce qui concerne quatre d'entre elles, l'explication écrite eut été parfaitement superflue. Il s'agit en effet des quatre scènes les plus fréquemment décrites dans l'histoire du Bouddha : sa nativité, son « illumination, » son premier sermon et sa mort ou plutôt son nirvâna. Ce qui, ici, fait surtout l'intérêt des miniatures, c'est qu'elles rentrent absolument dans le thème popularisé, quelque onze ou douze siècles auparavant, par

1. Cf. G. de Blonay, *Matériaux pour servir à l'histoire de la déesse bouddhique Târâ* (t. VII de la Bibliothèque de l'Ecole des Hautes-Etudes). 1 vol. Paris, 1895.

les artistes indo-grecs du Gandhâra. Cette persistance de la tradition iconographique est d'autant plus remarquable que les miniatures du manuscrit de Cambridge, par leur facture comme par leur composition, se rattachent aux célèbres fresques d'Adjantâ, d'où a disparu toute trace d'influence hellénique.

La tradition bouddhique avait placé ces quatre épisodes dans les localités où se sont élevés respectivement les sanctuaires de Kapilavastou, de Bodh Gayâ, de Bénarès et de Kouçinârâ. Mais quatre autres sanctuaires, d'une importance à peu près égale, avaient voulu, eux aussi, posséder leurs miracles et ils s'étaient attribué chacun un des épisodes secondaires de la vie du Maître : sa descente du sixième ciel où il était monté pour catéchiser les dieux ; — sa prédication dans les jardins de Çrâvastî, récemment retrouvés par M. Waddell ; — sa nutrition par des singes pendant sa retraite à Vaîçalî ; — enfin, la soumission de l'éléphant ivre qu'un traître avait lancé contre lui dans une rue de Râjagriha. C'est à ces quatre légendes que M. Foucher rapporte très ingénieusement les dernières miniatures qui restent à expliquer. Ces sujets ont été également représentés par l'école du Gandhâra ; seulement nos miniaturistes se gènent moins pour faire appel au merveilleux et au fantasmagorique dans les détails. C'est ainsi que, dans l'épisode de Râjagriha, une des vignettes exhibe cinq petits lions qui s'élancent des doigts que le Bouddha étend au-dessus de deux éléphants agenouillés. Ainsi encore, le miracle de Vaîçalî était rappelé, dans les bas-reliefs de Sanchi, par un trône vide que vénéraient deux singes. Dans le manuscrit de Cambridge, le Bouddha accepte des mains d'un des deux singes un vase de miel.

II

Quelles conclusions peut-on tirer de ces peintures pour l'histoire même du bouddhisme ?

Personne n'ignore qu'il existe deux variétés du bouddhisme : celui du Nord ou Grand Véhicule (*Mahâyâna*) et celui du Sud ou Petit Véhicule (*Hînayâna*) ; le premier pratiqué par les Thibétains, le second par les Cingalais.

Le Petit Véhicule est une religion sobre, rationaliste et presque

rationnelle, qui repousse toute adoration d'un dieu personnel, refuse de se prononcer sur l'existence de l'âme en tant qu'entité spirituelle, estime que le Bouddha s'est éteint quand il est entré dans le nirvâna, enfin, enseigne que le salut est exclusivement une œuvre de science. L'éthique y joue un grand rôle, mais elle est double : à côté de la morale sociale, il s'en trouve une autre, plus stricte, pour les membres de la Communauté, c'est-à-dire pour les moines qui ont fait vœu de pauvreté, de chasteté et d'abstinence. Les pratiques du culte s'y réduisent à un service de commémoration en l'honneur du Bouddha. Toute cette doctrine est exposée dans le Tri-Pitaka, la « triple Corbeille » des Bouddhistes méridionaux, rédigé en Pâli.

Le Grand Véhicule admet un dieu suprême, Adi-Bouddha, et l'entoure d'un véritable panthéon. Même en laissant de côté l'organisation sacerdotale du lamaïsme propre au Thibet, on voit s'y multiplier le nombre des Bouddhas. Le Bouddha historique est lui-même quelque peu délaissé par la vénération ; celle-ci se reporte sur les Bodhisattvas, les Bouddhas futurs qui vivent actuellement, dans un ciel ou l'autre, à l'état d'héritiers présomptifs de la *bodhi;* ou bien elle s'adresse aux prototypes célestes des Bouddhas passés et futurs, les Dhyâni-Bouddhas, essences éternelles dont les Bouddhas et les Bodhisattvas sont uniquement le reflet et l'émanation ; ou encore elle se concentre tout simplement sur les dieux et les déesses terribles ou grotesques de la mythologie populaire, introduits de gré ou de force dans les cadres du bouddhisme. Les laïcs peuvent atteindre directement le nirvâna, tout comme les moines, mais ils doivent être initiés par un *gourou*.

D'autre part, la méditation ne suffit plus. On la supplée ou on la remplace par les pratiques du *tantrisme*, c'est-à-dire par la récitation de formules, les incantations, les sortilèges, l'eau bénite, les bains sacrés, etc. Un érotisme mystique se substitue parfois à l'ascétisme enseigné par le fondateur. Le but, d'ailleurs, n'est plus seulement l'admission dans le nirvâna, regardé comme une sorte de paradis, mais encore l'obtention immédiate de tous les biens terrestres. En même temps, les légendes relatives à la vie et les prédications du Maître multiplient comme à dessein les exagérations et les prodiges. Le Bouddha n'est plus un homme

extraordinaire qui s'est élevé à la connaissance de la *bodhi*, ou vérité suprême, par le seul effort de son intelligence ; c'est un Dieu incarné sur terre qui a vécu dans une atmosphère de miracles.

Les deux écoles prétendent naturellement représenter chacune le bouddhisme originaire. Longtemps, la science européenne a admis sans conteste les prétentions du Petit Véhicule. Aujourd'hui encore, MM. Oldenberg, Rhys Davids et autres *pâlisants* soutiennent que le Tripitaka renferme la doctrine primitive et, par suite, orthodoxe, d'où le bouddhisme septentrional s'est détaché par voie de schisme. Mais, en sens contraire, des savants comme MM. Wassilieff, Minayeff et, jusqu'à un certain point, Senart, qui se sont particulièrement attachés à l'étude des documents mahâyânistes rédigés en sanscrit ou en thibétain, ne semblent pas éloignés de soutenir que le bouddhisme méridional, tel que nous le trouvons exposé dans le Tripitaka, est le produit secondaire de spéculations monastiques, opérant sur les légendes mythiques et les pratiques superstitieuses dont le bouddhisme septentrional aurait plus ou moins conservé le type primitif.

Entre ces deux systèmes se place celui de M. Louis de la Vallée Poussin. Notre savant collègue de l'Université de Gand, dans un ouvrage des plus recommandables, récemment couronné par l'Académie royale de Belgique[1], tout en admettant que le bouddhisme fut un mouvement populaire aussi bien que philosophique, ayant ses racines dans le brahmanisme, estime que les initiateurs de la réforme furent des philosophes, des « docteurs » comme l'Inde en produisit dès les temps les plus reculés. Il pense également, avec M. Oldenberg, que toute la doctrine prêchée par le Bouddha consistait dans l'enseignement des quatre grandes vérités : l'existence de la souffrance, l'origine de la souffrance, l'absence de la souffrance et le moyen d'arriver à sa suppression. Etait bouddhiste quiconque admettait ces vérités et reconnaissait, dans le Bouddha, le révélateur de la voie conduisant à la délivrance. Sur ce fond très large et très simple, les Communautés monastiques développèrent les constructions métaphysiques dont

1. *Bouddhisme. Etudes et Matériaux. Adikarmapradipa Bodhicaryâvatâratikâ*, par Louis de la Vallée Poussin, dans les Mémoires in-4 de l'Académie royale de Belgique, t. LV. Bruxelles, Hayez, 1898.

les plus importantes ont pris place dans le Tripitaka. En ce sens, le bouddhisme, dès une époque très ancienne, est l'œuvre de la Communauté. Les pratiques du Hînayâna représentent donc les méthodes des sectes anciennes; le culte très simple qui survit encore aujourd'hui dans les cérémonies de Ceylan provient réellement du bouddisme primitif.

Cependant, les foules croyantes qui, dès l'origine, gravitaient autour de la Communauté, constituèrent de bonne heure, à côté des écoles monastiques, une série d'églises laïques ouvertes à toutes les influences de l'hindouisme. Aux symboles abstraits de Bharhout et de Sanchi se substituent les sculptures déjà idolâtriques du Gandhâra et d'Amarâvatî. Un nouveau panthéon se forme sous l'influence de la spéculation indienne; il se peuple de divinités civaïtes ou locales. Avec l'agrandissement du rôle attribué aux divinités personnelles s'accentue un retour métaphysique vers la conception panthéiste du brahmanisme. Aux rites si simples, que l'Hînayâna continue d'enseigner, sont superposés des rites de yoga, de sorcellerie, d'idolâtrie, que l'Atharva Véda laisse déjà soupçonner et que préconisent les documents tantriques. Les laïcs sont désormais admis dans la Communauté élargie. « Le Grand Véhicule est un véhicule pour tous » et non plus seulement pour les adeptes de la vie ascétique.

Ainsi finirent par tomber les caractères qui séparaient les bouddhistes septentrionaux des sectes hindoues et ainsi s'explique la réabsorption du bouddhisme septentrional dans l'hindouisme.

III

Les documents mis au jour par M. Foucher confirment la thèse de M. de la Vallée Poussin sur l'évolution, en quelque sorte régressive, du bouddhisme indien. Les inscriptions d'Açoka, qui datent du IIIe siècle avant notre ère et qui sont antérieures à la séparation des deux Véhicules, nous révèlent un bouddhisme encore fort peu imprégné de métaphysique, mais où la morale tient une large place. Dans les stoupas de Bharhout et de Sanchi, qui sont d'âge un peu postérieur, la personne du Bouddha n'est pas encore représentée ; elle est remplacée par un trône vide, un

parasol, une empreinte de pieds. L'art du Gandhâra ne se gêne plus pour présenter l'image du Bouddha à l'adoration des foules[1]. Dans le Lalita Vistara, dont les éléments constitutifs, suivant MM. Foucaux et Rhys Davids, circulaient dans l'Inde dès le Ier siècle de notre ère, le merveilleux s'est déjà taillé un rôle beaucoup plus considérable parmi les traditions relatives à la vie du Bouddha, si l'on y compare les versions consignées dans le Tripitaka. A l'époque où le nord de l'Inde reçoit la visite de Fa-hien (Ve siècle ap. J.-C.), le pèlerin chinois trouve en pleine floraison le culte des Bodhisattvas, particulièrement celui d'Avalokiteçvara. Aux siècles suivants, se développe la théologie des Dhyâni-Bouddhas et, enfin, au Xe siècle apparaît la conception de l'Adi-Bouddha. Au XIIIe siècle, le bouddhisme a disparu de l'Inde, et Tsong-Khapa organise le lamaïsme du Thibet. — Cette décomposition fut une œuvre graduelle; car Asanga, qui passe pour le fondateur du tantrisme, est déjà mentionné au VIIIe siècle par Hiouen-Tsang.

Un auteur thibétain du XVIIe siècle, Târânâtha, formule l'opinion que les premières images du bouddhisme népaulais appartenaient à « l'Ecole de l'Ouest ancien » (c'est-à-dire à l'Ecole du Gandhâra); ensuite vint « l'Ecole orientale » (probablement l'école dont les fresques d'Adjanta nous ont révélé l'existence); enfin se constitua l'Ecole népaulaise — celle qui domine encore aujourd'hui avec sa débauche de formes compassées et monstrueuses. Les miniatures décrites par M. Foucher constituent au point de vue de l'art comme il le fait observer lui-même, une transition naturelle entre « les anciennes écoles indiennes qu'elles rappellent et les écoles modernes de la Haute Asie qu'elles font pressentir. » — C'est la même transition qu'elles révèlent dans l'état religieux des esprits.

La forme strictement humaine y domine encore parmi les idoles; cependant, quelques-unes exhibent déjà la multiplicité de têtes et de bras ainsi que l'apparence démoniaque chères au tantrisme. Les images d'Avalokiteçvara affluent, ainsi que celles des autres Bodhisattvas mentionnés par Fa hien : Manjuçrî, Vajrasattva, etc. D'autre part, on n'y rencontre encore qu'un seul

1. Cf. Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*. Paris, 1897, p. 56.

Dhyâni-Bouddha : le petit personnage qui est représenté dans la coiffure d'un Avalokiteçvara et que M. Foucher croit être une image d'Amitâbha. Aucune trace, non plus, du culte rendu à l'Adi-Bouddha. Par contre, les déesses sont en grande vénération, notamment la Târâ que mentionne déjà Hiouen-Tsang. Quelques-unes semblent copiées sur les idoles qui représentent l'épouse de Çiva. Dans un cas unique, Târâ, au lieu d'être simplement placée aux côtés de son divin époux, est assise sur son genou gauche et étroitement embrassée par un de ses bras. Cependant, il y a loin de cette vignette à l'obscénité des images modernes qui représentent aujourd'hui la même scène mystique au Népal et au Tibet[1]. Il est superflu de faire ressortir à quel point ce groupe reproduit celui de Çiva et de la déesse Pârvatî dans la mythologie hindoue.

Le but, peut-être inconscient, de ceux qui, les premiers, introduisirent ou acceptèrent dans le bouddhisme ces figures et ces symboles d'origine hindoue, était évidemment d'utiliser au profit de leur Eglise la vénération dont jouissaient les idoles du civaïsme. Le bouddhisme, du reste, est coutumier de pareils emprunts. C'est ainsi, selon toute apparence, que dans sa période d'expansion, il reporta sur le Bouddha nombre d'attributs et de légendes, qui s'étaient fixés sur Vichnou et autres dieux solaires[2]. Mais des assimilations de ce genre, si elles développent une religion en largeur, s'opèrent au détriment de sa profondeur ou plutôt de son originalité. Il en est des organismes religieux comme des organismes vivants. Quand ils n'ont plus la force de s'assimiler les éléments étrangers qu'ils s'incorporent, ceux-ci deviennent bientôt un facteur de déclin et de dissolution. A force d'absorber de l'hindouisme, le bouddhisme indien finit par être absorbé à son tour.

1. Goblet d'Alviella, *Inde et Himalaya, souvenirs de voyage*. Paris, 2e éd., 1880, pp. 267, 314 et 357.

2. Une légende, rapportée par M. de la Vallée Poussin, d'après la Vamçavali, raconte que Viroupâkça brisait les *lingas* emblèmes de Çiva. Un de ceux-ci, Paçupati, pria Bouddha de le sauver : celui-ci le fit s'affubler d'une coiffure analogue à celles que portaient ses propres images.

XXV

SOURCES SANSCRITES DU BOUDDHISME[1]

Nos sources, pour la connaissance du bouddhisme indien, sont :

1° Les Ecritures du bouddhisme méridional, rédigées en pâli aux environs du commencement de notre ère ;

2° Les Ecritures du bouddhisme septentrional, rédigées en sanscrit pendant une période qui va du Ier au Ve siècle de notre ère ;

3° Les inscriptions (édits gravés du roi Açoka, inscriptions de Bharhout, etc.), qui remontent jusqu'au milieu du IIIe siècle avant J.-C. ;

4° Les monuments figurés (images, représentations de symboles, de rites, de scènes mythologiques et légendaires), dont les plus anciens passent également pour appartenir au IIIe siècle avant notre ère.

Le bouddhisme que nous révèle le canon pâli porte le nom d'Hînayâna ou Petit Véhicule. C'est le plus sobre et le plus rationnel des deux bouddhismes, le moins altéré par l'infiltration des superstitions populaires. La personnalité humaine n'y survit pas à la mort, mais aussi longtemps que le désir de vivre n'est pas éteint les éléments constitutifs de cette personnalité se combinent à nouveau pour former un autre individu. Le Bouddha est venu enseigner aux hommes le moyen de mettre un terme à ces renaissances, c'est-à-dire la voie du Nirvâna. Cependant, là s'est borné son rôle, et l'œuvre de la délivrance est toute personnelle à chacun, sans nécessité d'une intervention surnaturelle. Aussi le culte rendu à celui qui fut le Bouddha est-il de pure

1. Rapport à l'Académie royale de Belgique sur un mémoire de concours (*Bull. de l'Acad.*, (Classe des lettres, etc.), 3e série, t. XXIX, 1895).

forme. Quant aux autres Bouddhas et aux dieux de l'ancien panthéon, on ne leur offre que des hommages platoniques. La Réalité suprême, c'est exclusivement le Dharma, la loi de l'enchaînement des effets et des causes.

Le *Mâhâyâna* ou Grand Véhicule, qui a prévalu non seulement dans le nord de l'Inde, mais encore dans toute l'Asie septentrionale jusqu'au Japon, se distingue par le développement des idées métaphysiques et mystiques. Çâkya Mouni y perd davantage ses proportions humaines. A côté de lui se placent d'innombrables séries d'autres Bouddhas, de Bodhisattvas, de dieux empruntés à l'hindouïsme et même aux superstitions locales, qui, tous, sont vénérés et invoqués comme capables de faciliter à l'homme, par leur intervention gracieuse, l'obtention de la délivrance. Bien plus, pour atteindre cette délivrance, on admet, à côté des moyens enseignés par Çâkya Mouni, l'efficacité de formules et de cérémonies magiques qui confèrent tout d'abord le pouvoir de commander aux forces de la nature. Enfin, au sommet de ce panthéon, par un rapprochement avec le panthéisme brahmanique, on place un Bouddha supérieur, Adi Bouddha, l'Etre absolu et incréé, avec cinq hypostases ou Dhyâni Bouddhas, dont les Bouddhas terrestres sont une incarnation partielle. Toutes ces théories et ces rites sont enseignés dans la volumineuse littérature des traités appelés *pourânas* et *tantras*, qui ont fini par faire du bouddhisme septentrional une véritable thaumaturgie.

Jusque dans les derniers temps, l'école pâlie, personnifiée en Europe par MM. Max Muller, Rhys Davids, Oldenberg, Hardy, etc., tendait à présenter les doctrines des Ecritures méridionales comme la forme orthodoxe et primitive du bouddhisme. C'est là aussi qu'on croyait trouver la tradition la plus fidèle de la vie du Bouddha. Quant aux sectes du Nord, on ne voulait accepter leurs livres que comme des compositions tardives, dues aux réactions de l'esprit hindou qui avait graduellement introduit dans le bouddhisme des croyances et des pratiques étrangères à l'enseignement du Maître.

M. Sénart, un des premiers, en commentant les édits d'Açoka, fit ressortir que la religion exposée dans ces inscriptions différait du canon pâli sur plusieurs points importants. M. Minayeff,

de son côté, se basant sur l'impossibilité qui en résultait de maintenir au bouddhisme du Sud le monopole de l'orthodoxie, a établi la nécessité d'accorder une égale attention à la littérature du Grand Véhicule. Mais il n'a fait que frayer les voies à cette étude dont les proportions sont de nature à exiger de nombreux collaborateurs. L'auteur du manuscrit qui nous est soumis[1] ne se dissimule pas que la tâche est immense pour répondre à la question posée par l'Académie. Aussi n'a-t-il pu qu'en aborder une partie. Mais n'eût-il fait que tracer un plan complet et méthodique des recherches qui s'y rapportent, il aurait déjà rendu aux études bouddhiques un service signalé.

Son travail comprend six chapitres : I. *Un résumé de la situation des études sur le bouddhisme;* II. *L'histoire des sectes du Hinayâna;* III. *L'histoire des sectes du Mâhâyâna et du Tantrayâna;* IV. *Une étude sur le Yoga bouddhique;* V. *Les philosophies du Yogâçâras et des Madhyamakas;* VI. *L'histoire du bouddhisme au Népaul.* Des appendices renferment un certain nombre de notices, les unes déjà publiées, les autres inédites, dont il a recueilli les éléments en parcourant les manuscrits de Paris et de Cambridge.

De ces différentes parties, la première et la quatrième sont, à beaucoup près, les plus développées. Ces deux chapitres, surtout celui qui a trait au Yoga, témoignent d'une réelle connaissance, non seulement du sujet spécial qui y est traité, mais encore de tout ce qui se rapporte à l'histoire religieuse de l'Inde.

L'auteur commence par établir qu'on ne peut comprendre la naissance du bouddhisme, si on l'étudie à part du milieu hindou où elle s'est produite, — qu'il n'est pas plus possible de séparer les mythes védiques et la légende du Bouddha que les spéculations philosophiques propres aux Oupanishads et la métaphysique attribuée au fondateur du bouddhisme ou développée par ses disciples ; — enfin, que l'étude du canon pâli nous renseigne seulement sur les croyances d'une des sectes de l'Eglise cingalaise à un moment donné de son évolution. Elles ne nous font connaître, dit-il, qu'un bouddhisme mutilé et démarqué, la forme assagie, décente, aristocratique de la religion; elles révèlent,

1. M. Louis de la Vallée Poussin, professeur à l'Université de Gand.

malgré elles, la trace des dogmes qu'elles ont proscrits ou qu'elles feignent d'ignorer; elles ne nous donnent, la plupart du temps, que des spéculations individuelles en contradiction avec ce qui peut seul expliquer le succès de la propagande bouddhique. D'où il conclut que, pour reconstituer le bouddhisme primitif, nous devons considérablement élargir le cercle des documents à consulter. Parmi ces documents, ajoute-t-il, ce sont les textes tantriques et philosophiques du Nord qui réclament, les premiers, des éditeurs et des interprètes.

On est généralement d'accord pour admettre que le canon, assez élastique d'ailleurs, du Mâhâyâna, se divise en deux portions successives : les Paramitas, ainsi que le Lalita Vistara, qui représentent la plus ancienne littérature du Grand Véhicule, et les Tantras rituels qui marquent les progrès de la réaction hindoue. Les données contenues dans les documents de la première catégorie remontent, selon toute apparence, à l'époque du roi indo-scythe Kanishka (fin du Ier siècle après J.-C.). Suivant notre auteur, il faut les reculer jusqu'au milieu du IIe siècle avant notre ère; encore ne s'agit-il que de leur admission officielle dans l'Eglise. Il va même plus loin en soutenant, — et c'est là, si je ne me trompe, la partie la plus originale de son travail, — que les croyances, les traditions et les rites du tantrisme n'étaient pas étrangers au bouddhisme primitif, du moins aux formes populaires de ce bouddhisme.

L'auteur expose cette thèse avec beaucoup d'habileté. Tout en se défendant, — non sans une certaine exagération de réserves qui ne s'accorde guère avec sa réelle attitude, — de tenter rien qui ressemble à une esquisse historique du bouddhisme originaire, il émet sur les origines et les développements de ce grand mouvement religieux des vues d'ensemble fort ingénieuses et qui semblent assez bien reproduire les choses telles qu'elles ont dû se passer.

Il fait observer que, dès le début, le bouddhisme a dû comprendre, sous une apparente uniformité, tout un monde de pensées, de tendances, de superstitions; — qu'il a dû réunir les systèmes philosophiques et religieux les plus divers, sous la seule condition que leurs adeptes affirment leur foi en Bouddha et leur désir de suivre ses préceptes pour obtenir la délivrance. Ces

préceptes devaient se borner à quelques formules faciles à retenir, larges d'interprétation (peut-être la théorie des quatre grandes vérités). C'est également, sans doute, dès le début que s'est établie la distinction du bouddhisme populaire et du bouddhisme clérical ou scolastique. Les communautés de moines qui représentaient cette dernière tendance commentèrent, chacune de son côté, les préceptes traditionnels, en prêtant au Maître leurs propres spéculations. Alors naquit la préoccupation de l'orthodoxie. « La mémoire était-elle encore vivante, de la tolérance, de « l'agnosticisme du Bouddha? » Quoi qu'il en soit, on ne s'occupa d'abord que de la discipline; puis on fit pour les traités doctrinaux ce qu'on avait fait pour les livres de discipline. La tradition personnelle du Bouddha s'altérait de plus en plus; elle se surchargeait de détails mythiques; bientôt on la modifia pour l'accommoder au dogme; sa biographie devint une traduction ou plutôt une application de ce dogme.

D'autre part, les croyances populaires de la foule continuaient à vivre et à se développer parallèlement aux doctrines de l'Eglise ou plutôt des Eglises bouddhiques. Parmi ces croyances figuraient les conceptions polydémonistes et les pratiques magiques dont l'Atharva Véda nous révèle déjà l'existence aux temps antérieurs. Ce courant parallèle ne cessa jamais de réagir avec succès contre les tentatives pour simplifier la doctrine officielle ou même pour la maintenir dans son intégrité. L'orthodoxie, si le mot est ici de mise, s'ouvrit d'abord aux mythes du Vishnouïsme et du Védisme, à l'adoration des reliques, puis à la théorie des avatars, à la conception d'un Dieu suprême, seule et unique Réalité, puis encore aux rites polythéistes, aux procédés de la sorcellerie, voire à des symboles et à des cérémonies phalliques. Le triomphe sur les sens, la méditation et la pratique de la charité furent graduellement supplantés par les opérations magiques du tantrisme, qui offraient au fidèle une voie plus directe et plus commode vers la délivrance; — de même que, dans le culte, ce n'est plus Çâkya Mouni, ce sont d'innombrables divinités, en grande partie empruntées à l'hindouïsme, qui deviennent l'objet de la ferveur universelle. — Dès lors, faut-il s'étonner si dans l'Inde le bouddhisme, ayant perdu sa raison d'être, voire ses caractères distinctifs, s'est réabsorbé dans l'hindouïsme, alors

qu'au nord de l'Himalaya, il s'est conservé sous la forme du lamaïsme, parce que les sectes hindoues y étaient inconnues?

J'aurais quelques réserves à faire sur certains points de cette théorie. Les raisons de l'auteur ne m'ont pas convaincu que la canonification ou la déification du Bouddha ait été la condition nécessaire du passage de sa doctrine à l'état de religion. Les monuments figurés tendent plutôt à décourager cette hypothèse, puisque, jusqu'au premier siècle de notre ère, on ne trouve pas trace d'un culte rendu à l'image du Bouddha, alors que les scènes traditionnelles du bouddhisme sont largement représentées parmi les bas-reliefs les plus anciens. On ne retrouve pas non plus la mention de ce culte dans les inscriptions d'Açoka. Ensuite, est-il bien exact de dire qu'à part la foi en Bouddha, « il n'y a pas une seule thèse philosophique, un seul dogme, « un seul précepte moral qui soit admis par toutes les écoles, « qui n'ait soulevé des contradictions exprimées ou implicites? » Ceci peut être vrai, à prendre toutes les sectes, même les plus éloignées et les plus infimes, qui se sont réclamées du bouddhisme. Mais, à ce compte-là, le même langage devrait se tenir de toutes les religions, y compris le christianisme. Quel qu'ait été le syncrétisme des premiers bouddhistes, il est impossible qu'ils n'aient pas eu en commun une théorie de la vie et du salut. Notre auteur lui-même le reconnaît, quand il parle de préceptes probablement enseignés par le Bouddha et, au besoin, nous en trouverions la confirmation dans son étude sur le Yoga, dont il regarde la conception principale comme commune aux deux bouddhismes et où il met en lumière les modifications que l'enseignement, attribué au Bouddha, est venu introduire dans la conception brahmanique de l'extase.

Ce quatrième chapitre est assurément le plus complet et le mieux coordonné du manuscrit. L'auteur y rappelle que dans l'Inde les systèmes philosophiques n'ont jamais été purement spéculatifs; qu'ils ont toujours eu un but pratique : la réalisation du bonheur individuel. Ce bonheur suprême, — qu'on le mette dans l'anéantissement, dans l'absorption au sein du Grand Tout, ou dans une sorte de paradis de Mahomet (je n'attache pas ici à ces distinctions autant d'importance que l'auteur), — les Oupanishads enseignaient déjà qu'on pouvait l'obtenir, soit d'une façon

temporaire par l'extase, soit d'une façon permanente à la fin de la vie, si l'individu s'était suffisamment détaché de tout ce qui le retenait dans le monde illusoire des sens, en même temps qu'il s'absorbait dans la contemplation de l'Infini. Le bouddhisme, selon notre auteur, n'aurait fait qu'ajouter à cette théorie la possibilité d'obtenir, pour faciliter la délivrance, l'appui du Bouddha.

Je ne contesterai pas que la théorie du Yoga, exposée ici d'une façon si complète, ne soit antérieure au bouddhisme. Je ne disconviendrai pas davantage que les moyens mécaniques, voire magiques, de produire l'extase, avec tous les effets qu'y attachent les rituels du tantrisme, ne remontent, pour le moins, à l'âge de l'Atharva Véda, bien que ceci laisse entière la question de savoir si ces procédés artificiels étaient conciliables avec les données du bouddhisme antérieur à la séparation des deux Véhicules. Quoi qu'il en soit, l'opposition témoignée par le Bouddha aux exagérations de l'ascétisme, l'importance qu'il a attachée à la recherche de la vérité et à la pratique de la morale, semblent établir qu'il fut tout au moins l'introducteur d'une nouvelle méthode. Cela suffit-il pour expliquer l'étonnante fortune de sa doctrine? Ici je me prononcerai avec l'auteur pour la négative. De même, je me refuserai à chercher la cause de ses succès dans le fait que le Bouddha se serait proclamé le Voyant, l'Illuminé par excellence; qu'il aurait fondé un nouvel ordre d'ascètes; répudié les lois brahmaniques ou favorisé une réforme sociale, — tout en estimant que ces divers facteurs ont pu contribuer à la propagation du bouddhisme. — Pourquoi donc Çâkya Mouni est-il devenu le fondateur d'une des religions qui a compté le plus d'adeptes, alors que l'histoire n'a pas même enregistré le nom de tant de yogins qui, à cette époque, professaient les systèmes philosophiques du brahmanisme, se donnaient pour des avatars divins ou parcouraient l'Inde en criant : Je suis Bouddha, je suis Bouddha?

Notre auteur a passé près, très près de la vérité, quand il dit que le Bouddha réussit, parce qu'après avoir conquis les intelligences, il sut conquérir les cœurs. Mais cette dernière conquête, l'a-t-il due à ce qu'il se proclama ou se laissa proclamer une sorte de Dieu temporairement descendu sur terre et toujours prêt à

venir en aide à ses fidèles? L'auteur du manuscrit, après avoir pris pour devise cette sentence d'un manuscrit tantrique : *La pensée de Bodhi est inséparable de l'idée du vide et de la charité*, s'est surtout attaché, dans sa théorie du Yoga, à faire ressortir l'importance du premier de ces deux facteurs ; il a trop perdu de vue le second, qui aurait peut-être mieux répondu à la question que nous venons de poser. Peu importe la nature de la satisfaction que Çâkya Mouni et ses fidèles ont cherchée dans le *nirvâna*, peu importe même si le bouddhisme a commencé par être la foi du Bouddha ou la foi au Bouddha ; l'essentiel, c'est qu'au moment d'atteindre pour la première fois à la délivrance suprême, le Bouddha avait préféré renaître pour avoir l'occasion d'enseigner aux hommes le chemin du salut.

La charité et l'amour envers toutes les créatures, c'est-à-dire la morale active de l'altruisme, basée ou non sur le *tat tuam asi* de la philosophie antérieure et venant compléter la morale négative du renoncement, tel semble le principal caractère qui distingue le bouddhisme de l'ancien brahmanisme ; tel semble aussi le grand ressort qui lui a ouvert l'âme des foules, peut-être à une heure où la société était fatiguée de scolastique, autant que de ritualisme.

XXVI

FORMATION DE LA DOGMATIQUE BOUDDHIQUE[1]

M. Louis de la Vallée Poussin, professeur à l'Université de Gand, me prie d'offrir à l'Académie royale de Belgique un exemplaire du second mémoire qu'il consacre dans le *Journal Asiatique* de Paris à un point de la dogmatique du bouddhisme : *la négation de l'âme et la doctrine de l'acte.*

Dans un premier mémoire, dont j'ai précédemment rendu compte à l'Académie[2], l'auteur établissait comment les bouddhistes s'y étaient pris pour concilier le *nairâtmya*, la négation de la permanence du moi, avec le *karman*, l'impérissabilité des fruits de l'acte, laquelle amène la reconstitution des éléments psychiques du défunt dans un nouveau corps. Cette conciliation a été réalisée par la théorie du *samtâna*, c'est-à-dire par l'hypothèse que la filiation des états intellectuels qui constituent la notion du moi n'est pas interrompue par la mort, mais, au contraire, provoque la formation d'un individu nouveau — bien entendu avec le concours de la rencontre entre un père et une mère dans certaine condition physiologique. « Cette notion, concluait M. de la Vallée Poussin, fournit à la dogmatique bouddhique un moi continu, responsable, mais susceptible d'être interrompu. Quand elle est comprise et exprimée, le bouddhisme apparaît comme un système cohérent; l'esprit est satisfait. »

Le présent mémoire s'occupe d'un problème connexe qui n'est pas d'une moindre gravité pour l'intelligence et pour l'appréciation du bouddhisme. Dans le système du Grand Véhicule, la

1. *Bull. de l'Acad. royale de Belgique* (Classe des lettres, etc.), 1904, p. 374.
2. *Id.*, 1903, n° 3, p. 171.

théorie du *samtâna* aboutit au pur agnosticisme. Le *nirvâna*, le néant absolu, n'est pas considéré comme à venir, mais comme existant actuellement, comme éternellement accompli. Dès lors, il semble que l'unique conclusion, c'est le quiétisme absolu, la négation universelle et l'abstention intégrale, puisque d'une part il n'y a rien et que, d'autre part, tout ce qui paraît exister est formellement déterminé par des états antérieurs. Comment se fait-il pourtant que le bouddhisme ait rétabli ou maintenu la distinction du bien et du mal, fait une part à l'initiative de l'individu, recommandé la vertu, admis la solidarité, prescrit la charité, institué le culte du Bouddha et même, dans ses écoles septentrionales, accueilli toute une série de dévotions qui vont d'une conception polythéiste plus ou moins épurée aux pratiques les plus grossières des religions polydémonistes et magiques? C'est là un problème d'un haut intérêt dans l'histoire des Religions.

Le bouddhisme, religion essentiellement rationaliste, sinon rationnelle, n'a pas, à l'instar d'autres cultes, la ressource de recourir à une révélation surnaturelle qui le force d'accepter un mystère sans chercher à l'éclaircir : « Tout ce qui est bien dit, porte un texte, est parole du Bouddha. »

M. de la Vallée Poussin semble un moment assez disposé à plaider les circonstances atténuantes, en faisant valoir avec raison que les systèmes religieux ne se laissent pas toujours conformer aux règles d'une logique rigoureuse. — Mais, encore une fois, la dogmatique du bouddhisme n'a pas le droit d'être incohérente. Il faut que, sous peine de perdre ses titres à la créance des fidèles, elle trouve moyen de justifier par le raisonnement ses apparentes anomalies. M. de la Vallée Poussin fait donc intervenir ici la distinction, déjà esquissée dans les livres du bouddhisme méridional, entre la vérité absolue et la vérité apparente. La vérité absolue consiste dans la théorie de la vacuité; la vérité relative ou apparente, dans l'ensemble des conditions qui, en fait, s'imposent au développement de la pensée. Ces conditions ne représentent que des apparences, mais des apparences qui sont, pour nous, comme si elles existaient réellement.

Toutes les écoles bouddhiques admettent que la possession de la science supérieure, la conscience du vide universel, ne suffit

point pour atteindre la délivrance finale[1]. Aussi longtemps qu'on se contente de dire : « Je suis vide, » on fait encore intervenir le moi; on admet l'existence d'un sujet qui se dit illusionné. A côté de la science parfaite qui prouve dialectiquement l'inexistence des phénomènes eux-mêmes, il y a place pour la science inférieure qui établit non pas la nature réelle des phénomènes, mais leur évolution logique; en d'autres termes, qui nous fait connaître comment est organisé le monde de l'apparence et quelle est la méthode pour mettre fin à l'illusion. Or cette méthode pratique, inférieure, mais nécessaire, tend à réintroduire les idées d'activité charitable, voire de liberté et de solidarité, de culte et de providence. Elle place, en effet, les mérites à côté de la science comme moyen d'abolir les actes de conscience et de personnalité qui forment la dernière affirmation de la croyance au moi.

La méditation sur le non-être n'est que la première étape du salut, en tant qu'elle amène à répudier les deux affirmations contradictoires de l'affirmation et de la négation, quel qu'en soit l'objet, et, en première ligne, du moi. Les extases inconscientes auxquelles elle conduit sont pour ainsi dire à la portée de tout le monde. Il n'en persiste pas moins une masse d'actes anciens « dont les fruits doivent être mangés, » c'est-à-dire détruits. Le Madhyamaka ou « Chemin du milieu » a le mérite d'avoir placé l'axe de la vie religieuse non pas dans la recherche des états mystiques familiers à tous les *yogis*, mais dans la discipline du caractère.

Cette discipline consistera d'une façon générale à éviter le mal et à faire le bien. Sans doute, au point de vue de la science supérieure, il n'y a ni bien ni mal; mais, dans la vie apparente, le mal, c'est tout acte accompli en vue d'une jouissance. — La suppression de tout désir et de toute haine ne constitue encore qu'une morale négative. Aussi le principal mérite consiste-t-il dans le don (*dâna*) et dans la compassion ou charité (*karunâ*). En effet, le vrai moyen de supprimer l'acte et la volonté égoïstes, n'est-ce point de pratiquer le contraire? « Comme je traitais jadis le prochain, dit une stance du Bodhicaryâvatâra, je traite-

1. Les bouddhistes considèrent la science tour à tour comme *fruit* et comme *cause*. En tant que *fruit*, elle est identique au nirvâna. En tant que cause (ou moyen) elle n'est qu'une vue de l'esprit, provisoire et en soi insuffisante.

rai le moi; comme je traitais le moi, je traiterai le prochain. » La meilleure façon de s'anéantir est encore de se dévouer. « La science s'attache à la vérité, la compassion à l'apparence. » Ajoutons que dans la morale bouddhique la compassion doit être raisonnable. On connaît l'aventure du Bouddha s'offrant en pâture à une tigresse pour sauver sa progéniture affamée. « Mieux vaut, dit un commentaire, donner la parole à un peuple que sa chair à une bête féroce. » — Le don excessif est donc condamné; il y a excès, quand donner est moins utile que conserver; la norme sera l'intérêt de l'ensemble des êtres.

Une autre vérité d'apparence qu'admet le bouddhisme, c'est l'existence des Bodhisattvas, « causes sublimes d'édification. » Ici encore, il n'y a, au fond, rien de contradictoire avec l'athéisme de la vérité absolue. Si la pensée d'un dieu aide le fidèle à se rapprocher de la délivrance, pourquoi l'obliger à écarter telle pensée? C'est en vertu de cet argument utilitaire que le bouddhisme du Sud a admis un certain culte adressé à la loi, au Bouddha, voire à ses reliques. Le Bouddha, disparu dans le nirvâna, reste « semblable à ces poteaux de guérison qu'un magicien habile dans la science des serpents a consacrés pour guérir les morsures empoisonnées. » Ce culte, comme le fait observer M. de la Vallée Poussin, est « l'expression physique de la pensée respectueuse et du désir d'imiter le modèle; il confirme la pensée et la fixe. »

Le Grand Véhicule est allé plus loin. A côté du Bouddha, qui est un dieu mort, le Mahâyâna a développé le culte des Bodhisattvas, qui sont des dieux vivants, des Bouddhas en voie de formation. C'est par là que chez les bouddhistes du Nord, une doctrine logiquement athée est redevenue une véritable religion. « Aucun dieu ne peut rien pour nous, » s'écrient les orthodoxes du Sud. — « Je me donne aux Jinas tout entier, » réplique le pieux bouddhiste du Nord. — Bien plus, en affirmant ainsi ses sentiments de foi, de confiance et d'amour envers les Bodhisattvas, il admet non seulement que ceux-ci l'entendront, mais encore qu'ils lui communiqueront des grâces dont il pourra, à son tour, faire profiter les autres créatures. Pour que le culte profite aux fidèles, il faut qu'il soit désintéressé ou plutôt altruiste; il faut que le fidèle y ait en vue, non son propre bien, même spirituel, mais le bien d'autrui. Il est expressément sti-

pulé que le culte le plus élevé consiste à soulager les créatures indigentes, car, fait observer M. de la Vallée Poussin d'après Çântideva, l'homme ne peut rien pour les Bodhisattvas, sinon secourir les créatures que ces grands compatissants aiment par-dessus tout[1].

Ainsi la solidarité entre les hommes, voire entre les êtres humains et surhumains, la réhabilitation du désir et de l'affection quand l'objet est désintéressé, l'intervention d'une Providence qui envoie au fidèle des épreuves et des souffrances pour lui donner l'occasion de les surmonter, la réversibilité des mérites, enfin la liberté elle-même ou du moins l'introduction de nouvelles séries causales parmi lesquelles figure la volonté de l'individu, toutes ces conséquences, qui semblent exclues par la rigide théorie du *karman*, rentrent dans le bouddhisme par la porte de la théorie des apparences pour faire du Grand Véhicule « une école de charité vraie et de piété. »

M. de la Vallée Poussin ne dissimule pas la contradiction, mais il s'efforce de l'atténuer ou tout au moins de la justifier comme le tenterait un vrai docteur bouddhiste. La conclusion qui me semble se dégager de son étude, c'est que la distinction des deux vérités, base du culte bouddhique, aussi bien chez les adeptes du Petit que du Grand Véhicule, repose non pas sur la conception d'un bouddhisme ésotérique en opposition avec le bouddhisme vulgaire et soigneusement réservé à quelques adeptes d'élite, mais sur une distinction analogue à celle que le grand philosophe de Kœnigsberg a établie entre la raison pure et la raison pratique; sauf que Kant n'a point prétendu établir la supériorité de l'une sur l'autre, ni assigner à la raison pure le caractère de vérité unique, en attribuant à la conscience de la raison pratique un rôle simplement préparatoire. Pour les bouddhistes comme pour les kantiens, c'est, en réalité, l'esprit humain qui fonctionne suivant des plans différents.

Sur un seul point j'aurai quelques réserves à faire. Le Grand

1. Un texte où l'on semble attendre comme un écho des paraboles évangéliques dit à propos des Bodhisattvas : « C'est surtout quand il est malade qu'une mère aime son fils; de même, les Bodhisattvas ont surtout pitié des méchants. » — Un autre texte, emprunté à Çantediva, s'exprime ainsi : « Les Bodhisattvas souffrent de la douleur de tous les êtres. » On ne peut s'empêcher d'en rapprocher Isaïe. XLIII, 9. « Dans toute leur angoisse il (Jahveh) a été en angoisse. »

Véhicule n'a pas été qu'une école de piété et de charité. S'il a introduit dans le domaine de l'apparence les nobles figures et le culte épuré des Bodhisattvas, il s'est ouvert aussi à toutes les pratiques vulgaires et superstitieuses du tantrisme. M. de la Vallée Poussin le sait mieux que personne et, du reste, il n'a nullement cherché à le dissimuler. Mais il s'est dit peut-être qu'il y a là une réaction des cultes antérieurs et qu'il ne faut pas juger d'une religion d'après ses superstitions, ou même ses dévotions parasites. La question est de savoir jusqu'à quel degré cette réaction n'a pas été favorisée par la direction que le culte des Bodhisattvas a imprimée à la doctrine orthodoxe, et si, sous le rapport de l'utilité sociale, sinon de la rectitude intellectuelle, qui sont le vrai critérium de la valeur des religions, le bouddhisme méridional n'a pas mieux atteint le juste milieu entre les doctrines en apparence contradictoires de la raison pratique et de la raison pure, ainsi que le lui attribuent M. Rhys Davids et l'école pâlisante.

Quoi qu'il en soit, M. de la Vallée Poussin a l'avantage, pour juger ces questions, d'associer une profonde connaissance des sources sanscrites encore si peu explorées du bouddhisme à un esprit philosophique, c'est-à-dire clair, judicieux et impartial, qui le rend apte à trouver son chemin dans les broussailles de la métaphysique bouddhique. A ce double point de vue, ses études méritent d'êtres encouragées, et c'est pourquoi j'appuie volontiers la demande qu'il adresse à l'Académie d'insérer dans ses *Mémoires* un manuscrit en *devanagari* établi par le regretté Minayeff.

Ce manuscrit devait paraître dans la *Bibliotheca Buddhica*, publié par l'Académie impériale de Saint-Pétersbourg. Mais le programme de ce recueil est si chargé qu'à raison de l'importance du manuscrit, on a autorisé M. de la Vallée Poussin à le publier en Occident. C'est un texte capital pour la connaissance du bouddhisme mystique et tantrique : la *Nâmasamgîtitîkâ*, commentaire de la « Célébration des noms, » de Manjucrî. Son insertion dans les *Mémoires* avec une centaine de pages d'introduction et d'index serait à la fois un service à la science, un honneur pour l'Académie et un encouragement au jeune savant belge que ses études sur le tantrisme ont fait considérer comme digne de continuer l'œuvre de Minayeff.

XXVII

LES PREMIÈRES COSMOGONIES[1]

La plupart des auteurs qui se sont occupés de la cosmologie babylonienne s'accordent généralement à reconnaître que les Chaldéens se représentaient la terre, suivant la description de Diodore de Sicile, comme une barque circulaire renversée, c'est-à-dire une sorte de coupole, flottant sur les eaux de l'abîme. Dans la cavité intérieure se trouvait le séjour des morts et des esprits infernaux. Le ciel était également un dôme qui pivotait autour d'une haute montagne, située dans le nord de la Mésopotamie, en entraînant dans sa rotation les constellations et les autres étoiles fixes. Dans l'intervalle de la terre et du firmament circulaient, à des altitudes diverses, emprisonnés dans des sphères cristallines, le soleil, la lune et les cinq planètes dont on avait constaté le mouvement propre. « La terre, écrit M. Maspero, dans son *Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, reposait sur l'abîme ; le ciel sur la terre ; l'imagination des premiers Chaldéens n'allait pas jusqu'à se demander sur quoi reposait l'abîme. »

Cette dernière question ne se poserait guère ou du moins perdrait le plus clair de sa raison d'être, si on admettait l'interprétation de M. Warren[2] qui transforme les hémisphères emboîtés en sphères parfaites et qui déloge l'enfer de sa cavité terrestre pour en faire une « contre-terre » *antipodale*. Relevant les nombreux vestiges de la croyance que le monde inférieur est la contre-partie exacte du monde supérieur, l'auteur estime que.

1. *Revue de l'histoire des Religions*, t. LXI, 1910.
2. William Fairfield Warren, *The earliest Cosmologies:* the Universe as pictured in thought by the ancient Hebrews, Babylonians, Egyptians, Greeks, Iranians and Indo-Aryans. 1 vol. in-8 de 222 pages, New-York, 1909.

pour les Chaldéens, la terre consistait en deux pyramides à sept étages, opposées l'une à l'autre, soudées par la base, encerclées par le fleuve Océan à leur ligne de jonction et immobilisées au centre de sept ou plutôt de huit sphères concentriques. Ces pyramides inverties sont traversées de pôle à pôle ou plutôt de sommet à sommet, par l'axe cosmique, au haut duquel se tient Anou, le grand dieu du firmament supérieur; à l'extrémité opposée réside Ea, le dieu du monde souterrain. C'est le long de cet axe, véritable échelle de Jacob, que s'établit la communication entre les diverses sphères, sauf que les hommes, pour passer dans le séjour des morts, doivent s'y rendre par l'Océan qui entoure la base de la terre habitée. — Il va sans dire que, dans ce système, le soleil, la lune, les planètes tournent autour du pôle dans une direction horizontale et que les constellations du zodiaque s'alignent sur l'équateur de la huitième sphère, dans un plan perpendiculaire à l'axe de la terre et du monde.

Il est incontestable que ce système fait disparaître de nombreuses difficultés auxquelles se sont heurtés les critiques et les commentateurs de toutes les époques. Tels par exemple, les passages de l'*Odyssée* relatifs à la situation géographique de l'Hadès. Tantôt le royaume infernal y est décrit comme s'étendant *sous* la terre — ce qui ne veut pas dire nécessairement *à l'intérieur* de la terre; — tantôt on y arrive en traversant le fleuve océanique qui entoure le globe. Ulysse, en quittant l'île de Calypso, vogue manifestement vers l'Ouest; cependant l'île Aiaè où il aborde est située, dit le poète (*Odyss.*, XII, 3-4) là où le soleil se lève et où l'aurore, née au matin, a « sa demeure et ses chœurs. » — Toute contradiction disparaît, si on admet qu'Ulysse traverse l'Océan pour atteindre l'Hadès de l'autre côté de la terre, là où l'Occident devient l'Orient, — aux antipodes.

M. Warren établit que cette cosmologie a passé chez les Juifs, les Egyptiens, les Phéniciens, les Iraniens, les Hindous, les Arabes, les Chinois. Nous ne pouvons le suivre dans le détail de sa démonstration. On admet, du reste, généralement, que la plupart de ces peuples ont emprunté à la Chaldée non seulement les figures du zodiaque et la carte du ciel, mais encore des institutions que même le renversement de la théorie géocentrique par

les découvertes de Copernic n'a pas réussi à abolir dans notre propre civilisation, par exemple l'application du système duodécimal aux divisions du temps, le caractère septénaire de la semaine, etc. Il faut rendre cette justice à l'auteur qu'il serre la question de près et que, sur ce terrain, ses interprétations sont en général aussi ingénieuses que suggestives. Ce n'est pas, toutefois, qu'il n'y ait certaines réserves à faire sur sa méthode et sur une partie de ses conclusions. S'il est fondé à critiquer les commentateurs qui, devant les contradictions apparentes de certains textes antiques, se tirent d'affaire, en accusant les auteurs de superficialité ou d'inconséquence, ne verse-t-il pas dans le défaut contraire, lorsqu'il prétend supprimer ces contradictions en y appliquant sa propre logique ? Le système cosmologique qu'il nous présente comme un tout bien ordonné a dû se développer graduellement. En Chaldée, aussi bien qu'ailleurs, cette conception du Cosmos a dû se heurter à d'autres théories, moins scientifiques sans doute, mais qu'elle n'a pas fait disparaître du jour au lendemain et avec lesquelles elle a dû plus d'une fois conclure des compromis. L'histoire des religions prouve surabondamment que des traditions contradictoires peuvent parfaitement coïncider chez un même peuple, voire dans une même vue d'ensemble : un des exemples les plus connus est dans les idées que les Egyptiens se formaient de l'âme et de la vie future.

M. Warren se donne beaucoup de mal pour réconcilier avec son point de vue les traditions portant que la terre est un disque ou du moins un bloc plus ou moins discoïde, borné au nord par une protubérance derrière laquelle le soleil repasse chaque jour, du couchant au levant, — ou encore, que l'univers est un grand arbre dont la terre constitue soit le tronc, soit les racines et dont les étoiles sont des fruits ; les nuages, des rameaux. Lui-même constate partout des traces de ces conceptions. Pourquoi vouloir nécessairement ramener à l'axe du Cosmos le frêne Yggdrasil des Scandinaves ou le pont Chinvat des Perses ; aux sphères concentriques de la cosmologie chaldéenne la forme cubique ou rectangulaire de l'univers égyptien, et à une pyramide invertie le Schéol de la Bible ?

L'auteur me paraît insister un peu trop sur la forme pyramidale que, chez les Chaldéens, il assigne à l'image de la terre et de la

« contre-terre. » Je sais bien que les temples étagés de la Babylonie sont parfois représentés comme construits à l'imitation de la terre ; mais on peut se demander s'il n'y avait pas là une exagération d'image. Ce qui est vrai — et il a raison de le faire ressortir — c'est que les Chaldéens regardaient l'hémisphère terrestre comme une montagne *plus ou moins* étagée, dont la cime se trouvait au nord de leur pays. Il en résultait naturellement que, pour eux, le fleuve Océan se trouvait au Sud, ainsi que la route du monde souterrain — ou plutôt *antipodal*, selon l'heureuse expression de l'auteur.

Où je ne puis absolument plus le suivre, c'est lorsqu'il entasse hypothèse sur hypothèse en vue de retrouver le berceau de l'astronomie chaldéenne. Que la Babylonie l'ait héritée des Sumériens, de nombreux assyriologues l'affirment avec compétence. Mais rien ne permet de supposer que ce peuple encore mystérieux — qu'il soit ou non de sang touranien, — ait inventé et développé son système cosmogonique ailleurs que dans le bassin de l'Euphrate. M. Warren pose en principe que le zodiaque *a dû* être constitué dans un âge où « les signes correspondaient à leurs constellations.» Cette coïncidence astronomique s'est produite pour la dernière fois, par suite de la précession équinoxiale, autour de l'an 277 avant notre ère, et, comme l'histoire nous apprend que le zodiaque était en usage pendant de nombreux siècles antérieurs, il faut bien en reporter l'invention au début de la révolution précédente, c'est-à-dire à quelque 26.000 ans plus tôt.

Passe pour l'hypothèse ; ce n'est qu'une de plus parmi toutes celles qui ont été produites dans cet ordre d'idées. Mais l'auteur va plus loin, quand il veut nous persaduer que « cette unique, largement répandue, presque œcuménique conception pré-babylonienne de l'Univers » a été formée dans une région « à égale distance de l'Inde, de la Babylonie et de l'Egypte ;... où l'on peut étudier sans interruption les mouvements des corps célestes dans leur révolution quotidienne ; où le soleil n'a qu'un lever et qu'un coucher pendant toute l'année ; où le pôle coïncide à peu près avec le zénith ;... où n'a jamais surgi le problème de l'identité entre l'étoile du soir et celle du matin ;... où l'on n'éprouve plus de difficulté à constater la sphéricité de la terre, l'inclinaison de

son axe, l'origine de la clarté lunaire, la cause des éclipses, etc., » — en un mot : dans « la région dont le centre est le pôle arctique et dont la limite est le cercle arctique.» — Là devait être le Paradis terrestre de la tradition et M. Warren ne semble pas peu fier de l'avoir retrouvé.

Sans doute, ce n'est pas précisément ce que Peary ou même Cook prétendent y avoir récemment rencontré. Si c'est des pôles que proviennent, comme le croit M. Warren, la flore et la faune du globe entier, y compris le genre humain, il faudra, pour qu'il devienne possible d'y supposer une culture d'esprit comme celle que représente l'invention du zodiaque, remonter, non pas à quelque 27.000 ans, mais à l'époque où la géologie y a constaté l'existence d'un climat tempéré, tropical ou sub-tropical, c'est-à-dire à l'âge tertiaire, il y a peut-être des milliers de siècles. Et ce sont les hommes ou plutôt les anthropopithèques, encore condamnés, pour de nombreux millénaires, à la simple utilisation de cailloux éclatés, qui auraient inventé ce que M. Warren proclame lui-même « l'héritage scientifique le plus précieux, sinon le plus ancien de la race humaine — la découverte peut-être la plus difficile réalisée jusqu'ici dans l'astronomie ! » En admettant même que, dans ce coin du monde alors si favorisé, aurait pu se développer prématurément une avant-garde de l'évolution humaine, les générations, que l'anthropologie, à défaut de l'histoire, nous montre partout à l'aurore de la civilisation, n'auraient été capables ni de comprendre, ni de transmettre une conception aussi avancée des mouvements célestes, même si elles l'avaient reçue par contact ou par héritage.

L'auteur n'est pas le premier venu. Ancien président de l'Université de Boston, c'est un esprit averti, un érudit sérieux, un philologue au courant des langues orientales, versé dans la littérature d'un sujet dont l'étude, déclare-t-il, a été pour lui « pendant plus de trois décades, un devoir et un plaisir, » professant d'ailleurs une foi sereine dans la valeur de ses conclusions particulières. Cependant, il reconnaît que le progrès en est lent dans le monde de l'érudition. Il n'y a pas lieu d'en être surpris.

XXVIII

LA « VOIE DES DIEUX[1] »

Y A-T-IL UNE RELIGION JAPONAISE?

La brusque entrée des Japonais dans la civilisation d'origine européenne attache un certain intérêt aux recherches sur la psychologie de cette race énigmatique. Il y a moins de quarante ans, existait au Japon un peuple à nul autre pareil dans ses mœurs, ses coutumes, ses arts, ses croyances. Tous ces facteurs de différenciation sociale ont-ils disparu avec l'adoption de nos habits de cérémonie, de nos tourelles blindées et de nos rouages parlementaires? Ou bien, l'assimilation n'est-elle que superficielle et verra-t-on surgir un troisième Japon qui, tout en gardant des éléments de force et de progrès empruntés à l'étranger, rentrera dans les voies du développement original que semblaient présager les traditions d'un long et brillant passé?

L'état religieux du Japon représente un des côtés du problème. Mais, tout d'abord, les Japonais ont-ils une religion qui leur soit propre? Si je pose la question, c'est qu'on la résout fréquemment par la négative. Ainsi l'écrivain qui a traité du Japon, dans un recueil aussi estimé que l'*Encyclopædia Britannica*, affirme nettement que le shinto n'est pas une religion; ce qui n'empêche pas l'auteur d'annoncer qu'il va en résumer les points principaux et de s'acquitter de cette tâche dans les meilleurs termes.

Ce que je voudrais faire ressortir, c'est que le *shin-to* — un mot emprunté à la langue chinoise, « la Voie des dieux[2], » par opposition au Boutsou-tô « la Voie du Bouddha » — est bel et bien

1. *Bulletin de l'Académie royale de Belgique* (Classe des lettres, etc.), n° 5, 1906.
2. *Shin*, « dieux » ou « esprits; » *tô*, contraction de taô, « la voie. ».

une religion, une très vieille religion; une religion plus vieille même que son nom; un polythéisme en voie de formation, qui a subi un arrêt de développement, mais qui, le symbolisme aidant, n'en a pas moins survécu à toutes les transformations de la civilisation japonaise. Cependant le shinto n'est qu'une religion nationale, dans toute la force restrictive du terme. Ainsi s'explique ce double phénomène que, dans son milieu naturel, il échappe à toute critique, et que son influence s'arrête aux rivages de l'empire. Quand j'ai eu l'occasion de converser en Europe avec des Japonais — étudiants, savants ou diplomates, — je n'ai jamais obtenu, sur le chapitre de leur religion, que des réponses indifférentes ou évasives. Le shinto n'est pas un article d'exportation.

Il ne faut donc pas s'étonner si, de toutes les religions vivantes, celle des Japonais est la dernière que nous ayons appris à connaître. A la fin du XVIIe siècle, le voyageur Kaempfer pouvait encore soutenir que le Japon possédait deux empereurs, l'un temporel, le Taïkoun ou Shaïgoun; l'autre spirituel, le Mikado. On finit par reconnaître qu'il y avait là deux cultes distincts : le bouddhisme, auquel appartenaient les taïkouns, et une vieille religion autochtone, dont les mikados étaient, de temps immémorial, les chefs héréditaires. Le shinto avait naturellement partagé le discrédit où le triomphe de la féodalité avait fait tomber pendant plusieurs siècles l'autorité impériale. Il reparut au premier rang après la révolution de 1868, qui donna une orientation nouvelle à l'empire du Soleil-Levant.

Bien que cette révolution ouvrît le Japon aux étrangers, ceux-ci furent quelque temps avant de pénétrer dans la vie intime du pays. Cependant, dès 1872, des savants européens, appelés par le gouvernement du Mikado pour initier ses sujets aux connaissances de l'Occident, fondèrent à Tokyo, sous les auspices de la *Royal Asiatic Society*, une *Asiatic Society of Japan*, dont les *Transactions* ont fortement contribué à nous faire connaître le Japon religieux, aussi bien que social et littéraire. De laborieux japonisants, MM. B.-H. Chamberlain, W.-G. Aston, Ernest Satow, Léon de Rosny, Michel Revon, ont traduit dans les langues européennes les vieux rituels où sont décrits les légendes mythologiques et les rites traditionnels du shinto : le *Kojiki* ou

« Recueil d'anciennes histoires, » achevé en l'an 712 de notre ère ; le *Nihongi* ou « Chroniques, » ouvrage de quelques années postérieur au précédent ; le *Kiujiki*, qui daterait du VIIe siècle, mais dont l'authenticité est sujette à caution ; enfin, une description minutieuse des liturgies shintoïstes en usage au XIe siècle, le *Yengishiki* ou Institutes de la période Yengis.

A ces Ecritures du vieux Japon sont venus se joindre les commentaires qu'à la fin du XVIIIe siècle et dans le commencement du XIXe, des érudits indigènes, notamment Motoöri et son élève Hirata, avaient eux-mêmes publiés sur l'origine et la signification des antiques traditions nationales. Ces commentaires ont d'autant plus de prix que leurs auteurs ont été en quelque sorte les initiateurs du mouvement loyaliste qui a abouti en 1868 à restaurer l'autorité du Mikado sur des bases à la fois religieuses et patriotiques.

Tous ces matériaux ont été finalement utilisés dans des travaux d'ensemble qui font rentrer le shinto parmi les religions dont on peut désormais écrire l'histoire. Il faut citer, à cet égard, en premier ordre, les études que viennent de publier à peu près simultanément MM. Michel Revon et W.-G. Aston, le premier dans la *Revue de l'histoire des religions* (années 1904 et 1905), sous le titre : *Le Shintoïsme*[1] ; le second dans un volume paru à Londres sous le titre : *Shinto; the Way of the Gods* (Longmans, 1905).

Les deux auteurs possèdent chacun ce quadruple avantage qu'ils connaissent de première main la langue et la littérature japonaises ; qu'ils ont vécu de nombreuses années dans le pays ; qu'ils n'ont aucun parti pris, et qu'ils sont au courant des travaux les plus récents de l'hiérographie comparée. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant de constater qu'ils se sont rencontrés presque partout, sans s'être donné le mot ; ce parallélisme même nous est une garantie de plus pour établir la validité de leurs renseignements et de leurs appréciations sur un grand nombre de points où ils complètent et rectifient des vues trop facilement acceptées, au début, par des observateurs superficiels.

1. Ces articles, depuis lors réunis en volume, font partie d'un ouvrage intitulé : *Le Japon primitif*, dont M. Michel Revon compte faire le premier volume d'une *Histoire de la civilisation japonaise*.

***

Les dieux et les rites du shinto paraissent remonter aux tribus mongoles qui vinrent de Corée coloniser le Japon au cours des derniers siècles avant notre ère. Ces envahisseurs possédaient déjà une demi-civilisation qui semble avoir fort peu emprunté aux Aïnos, les anciens occupants du sol, mais qui a peut-être absorbé quelques éléments introduits par des colonies polynésiennes. D'un autre côté, le voisinage de la Chine se fit sentir de bonne heure, comme l'atteste la constitution de l'écriture japonaise, au IIIe siècle de notre ère, avec des éléments empruntés à l'écriture chinoise. A partir du VIe siècle, le bouddhisme exerça, à son tour, une influence qui contribua davantage encore à enrayer et à altérer le développement autonome du shinto. On vit même, au IXe siècle, grandir une école syncrétique, le Ryobou, qui voulait transformer les divinités shintoïstes en incarnation de l'Adi-Bouddha. Les dieux du shinto fournirent des idoles aux sanctuaires du bouddhisme; les symboles et même les rites bouddhiques envahirent les temples du shinto.

Malgré ces causes d'altération, les mythes, renfermés dans les documents du VIIe et du VIIIe siècle, représentent certainement un corps de traditions qui, avant d'être confiées à l'écriture, ont dû être transmises oralement pendant de nombreux siècles au sein des corporations sacerdotales héréditaires, les *Nakatomi*, les *Imbe*, les *Kataribe*, attachées de temps immémorial à la cour des Mikados.

De même, les rituels compris dans le Yengishiki sont fort antérieurs à l'école du Ryobou et témoignent d'une antiquité au moins égale à celle des mythes consignés dans le Kojiki.

La mythologie du Japon est surtout une cosmogonie. Elle correspond aux conceptions analogues qu'on rencontre chez tous les peuples barbares à imagination développée : les Polynésiens, les Aztèques, les Proto-Chaldéens, les anciens Egyptiens, les Aryas de l'Inde, les Germains, les Celtes et même les Grecs préhomériques. Ce sont les solutions logiques qui se sont imposées à l'homme, du jour où il s'est demandé pour la première fois : « Ce monde qui m'entoure, comment fonctionne-t-il et

quelle est son origine? » La parenté universelle des mythologies suffirait à attester l'unité de l'esprit humain.

D'après le Kojiki, il y eut d'abord dans Oho-sora ou « le Grand Vide » six générations de dieux, êtres vagues et chaotiques qui n'ont même pas pris pied dans la vénération populaire et qui peut-être révèlent simplement la tendance de l'imagination à allonger en arrière la chaîne des commencements. Le septième couple, Izanagi et Izanami, se tenant sur le pont flottant du ciel (l'arc-en-ciel), forma, par une opération phallique, une île où il fixa sa demeure. Les divins époux engendrèrent ensuite toute une série de dieux, représentant des phénomènes ou des objets naturels. La naissance du dieu du feu coûta la vie à sa mère, qui devint la proie des flammes, comme dans le mythe grec de Sémélé. Izanagi descendit dans le monde souterrain pour récupérer sa femme; malheureusement, celle-ci y avait pris de la nourriture, comme Proserpine — et comme tant d'autres visiteurs des Enfers, à qui cette communion infernale a enlevé toute chance de regagner le séjour des vivants.

S'étant purifié à son retour, Izanagi forma de nouvelles divinités : la déesse du soleil, Amaterasou, sortit de son œil gauche ; le dieu lunaire, de son œil droit. Son nez, sans doute dans un éternuement, fit surgir Susa-no-wo, dieu de la tempête. Celui-ci, s'étant brouillé avec sa sœur, se rendit coupable de nombreux désordres qui amenèrent Amaterasou à se retirer par indignation dans une caverne. Le monde resta alors plongé dans l'obscurité ; d'où grande consternation parmi les dieux, qui, après plusieurs vains expédients, chargèrent une déesse secondaire de se rendre, sous un accoutrement fantastique, à l'entrée de la caverne et de s'y livrer à une mimique plus drôle que décente. La déesse solaire, étant venue voir ce qui faisait rire les dieux aux éclats, eut sa retraite coupée par l'un d'eux et dut reprendre sa fonction dans le ciel. Je ne sais si l'on a songé à rapprocher cet épisode du rôle joué par Baubo, pour dérider Deméter, quand celle-ci, accablée par l'enlèvement de sa fille, se refusa à reprendre sa place dans l'Olympe. La ressemblance est tellement frappante qu'on doit faire un effort pour ne pas admettre un impossible emprunt.

Susa-no-wo, avant de subir sa sentence d'exil au pays sou-

terrain, accomplit encore d'autres méfaits, notamment le meurtre de la déesse de la nourriture. Celle-ci, en mourant, fit naître des différentes parties de son corps, le riz, le millet, les fèves, l'orge, les vers à soie. Ici, M. Aston nous réfère avec raison à la coutume, si répandue parmi les populations rurales, de mettre à mort, tout au moins symboliquement, la Mère du Blé ou quelque autre personnification de la récolte antérieure, afin d'obtenir une abondante moisson. — Ailleurs, Susa-no-wo, dans un bon mouvement, tua en combat singulier un dragon à huit têtes qui croquait les jeunes filles du pays. — Quand il se décida enfin à quitter la terre, ses enfants se partagèrent son royaume ; mais bientôt ils se trouvèrent aux prises avec les dieux du ciel, qui enjoignirent à son dernier descendant d'abandonner le gouvernement des affaires temporelles à « un auguste petit-fils » de la déesse solaire, le héros Ninigi. C'est de cette souche que les Mikados sont censés descendre par Jimmu Tenno, le petit-fils de Ninigi et le fondateur de la dynastie encore régnante.

Certains auteurs ont cru trouver dans ce conflit entre les dieux du ciel et ceux de la terre un écho de la lutte entre la vieille race autochtone et les envahisseurs mongols qui auraient divinisé leurs chefs et transformé leurs victoires en mythes. Si l'on veut absolument découvrir quelques réminiscences mythiques de cette conquête, je les chercherai plutôt dans la légende qui attribue aux dieux du ciel d'avoir mis fin aux désordres des divinités sauvages « aussi nombreuses que les mouches en été, » à l'époque où « les rocs, les arbres et les cascades avaient le don de la parole. » — Tous les dieux qui jouent un rôle important dans la mythologie du shinto sont bien japonais et ils laissent clairement percer leur signification naturiste.

***

Les dieux portent le nom générique de *Kami*, qu'on s'accorde à traduire par « supérieur. » « Le mot *Kami*, écrit Hirata, s'applique en premier lieu à tous les dieux du ciel et de la terre qui sont mentionnés dans les anciens recueils, aussi bien qu'à leurs esprits (*mitamas*) qui résident dans les temples où ils sont adorés. En outre, sont appelés Kamis, à raison des pouvoirs

extraordinaires et éminents qu'ils possèdent, non seulement les êtres humains, mais encore les oiseaux, les bêtes, les plantes, les arbres, les montagnes, toutes les choses quelconques qui méritent d'être redoutées et vénérées. »

Dès lors, nous ne devons pas nous étonner si les divinités sont innombrables. La théologie populaire parle de huit cents à quinze cents myriades de Kami. Parmi les dieux qui ont une individualité suffisamment accusée pour mériter les honneurs d'un sanctuaire, le Yengishiki en énumère 3.132.

Tantôt la vénération s'adresse à l'objet naturel, tantôt à l'esprit de l'objet. Beaucoup de dieux n'ont pas de sexe connu, ce qui atteste que leur personnification n'est pas encore très avancée. Il n'y a là aucune tendance au monothéisme ni même à l'hénothéisme, cet état intermédiaire, signalé dans les Védas par Max Muller, où le fidèle, tout en admettant la pluralité des dieux, traite tour à tour en divinité unique celle à laquelle il s'adresse momentanément. La théologie du shinto n'a rien de mystique ni même de métaphysique. Le fidèle y vit plus ou moins sur un pied de familiarité avec ses dieux. D'autre part, les sentiments que ces divinités lui inspirent sont moins la crainte que la confiance et l'affection — nuance bien exprimée par M. Revon, quand il écrit que « les Japonais vénèrent plutôt qu'ils n'adorent. » M. Aston, de son côté, fait observer que les dieux sont, en général, regardés comme bienfaisants. Il y a sans doute des mauvais génies ; mais ils sont ordinairement anonymes, et leur conception n'a pas engendré le sentiment de terreur incessante où ont vécu plongés tant de peuples polydémonistes, depuis les Proto-Chaldéens de l'antiquité mésopotamienne la plus reculée jusqu'aux sauvages actuels du nouveau et du vieux monde.

Pour les mêmes raisons, la magie remplit au Japon une fonction très secondaire, alors que, sous la forme du shamanisme, elle prédomine chez presque toutes les tribus mongoles de la Sibérie. Le peuple japonais ne recourt guère aux talismans et aux incantations que pour la guérison des maladies et la production des phénomènes atmosphériques. De même que chez les Aryas, les Sémites, les Nègres, les Peaux-Rouges, quand on veut mettre fin à une sécheresse, on arrose une pierre sacrée ou

bien on verse solennellement de l'eau dans les champs, par application de l'idée que le semblable attire le semblable.

Comme chez les Chinois, les Arabes et les Indo-Européens, on attachait une importance magique à imiter par la marche le cours du soleil. Le Nihongi fait dire à l'empereur Jimmu : « Je suis le descendant de la déesse solaire et si je marche contre le Soleil pour attaquer l'ennemi, j'agirai contrairement à la règle du ciel. Mieux vaut feindre de nous retirer par faiblesse. Alors, après avoir sacrifié aux dieux du ciel et de la terre, portant sur le dos la puissance de la déesse du Soleil, nous suivrons ses rayons et nous écraserons l'ennemi[1]. » Il est intéressant de signaler que, à part peut-être le sacrifice aux dieux, telle a été la tactique japonaise dans la célèbre journée où ils ont détruit la flotte russe. Je lisais, il y a quelques jours, dans la traduction d'un récit dû au commandant japonais qui fit prisonnier l'amiral Rojdestvensky, que, par une feinte retraite, la flotte niponne parvint à placer les navires ennemis dans une situation où le soleil, dardant sur les yeux de leurs canonniers, les empêchait de pointer avec précision, « comme si — écrit l'officier japonais — l'astre voulait témoigner de sa partialité pour les combattants qui portent son image sur leur bannière[2]. »

Une autre coutume, qui se retrouve dans le folklore européen c'est l'usage de se purifier en sautant par-dessus un brasier, la veille du nouvel an[3].

Il existe des preuves que les pratiques de l'envoûtement n'étaient pas inconnues au Japon. Cependant le shinto distingue entre la bonne et la mauvaise magie, ou, ainsi que nous dirions, entre la magie blanche et la magie noire, proscrivant cette dernière comme un attentat envers les dieux. La divination a toujours été un art très pratiqué par les Japonais. Elle s'exerce surtout en exposant au feu une omoplate de mouton; l'avenir se révèle dans la combinaison des fissures qu'y suscite la flamme. Les ordalies ou jugements de Dieu sont mentionnées à plusieurs reprises dans les anciens documents; c'est surtout l'eau bouillante qui servait à cet usage.

1. *Nihongi*, I, 113.
2. *Capturing an admiral*, dans l'*American Magazine* d'avril 1906, p. 707.
3. P. Lowell, *Occult Japan*, pp. 53 et suiv.

***

Les divinités du shinto, même les plus naturistes, ne sont pas seulement invoquées dans leurs fonctions originaires, mais encore à propos des circonstances les plus diverses. C'est surtout Amaterasou qui revêt un caractère de providence générale, et, bien que son pouvoir soit loin d'être absolu, elle apparaît entourée d'une cour divine qui rappelle celle des Mikados. Le dieu de la Lune occupe un rang beaucoup plus effacé; mais il y a trace qu'autrefois son importance était plus considérable ; ce qui tendrait à confirmer que l'adoration de la Lune, patronne des nomades et des chasseurs, représente une phase antérieure à celle des cultes solaires, plus appropriés aux mœurs agricoles. Quoi qu'il en soit, nos féministes apprendront avec plaisir que la principale divinité du shinto appartient au sexe féminin. Il serait peut-être exagéré d'y chercher une survivance d'un matriarcat préhistorique; mais il n'est pas moins vrai que la femme a parfois joué un rôle considérable dans la société et même dans le gouvernement du Japon, comme on peut s'en convaincre par l'histoire de l'impératrice Jingo-Kongo, au IIIe siècle de notre ère.

Susa-no-wo reste un personnage assez complexe qu'on a identifié tour à tour avec le dieu de la lune et avec celui de l'orage. Son nom se traduit par « le Mâle impétueux, » ce qui répond mieux à la seconde interprétation. Le Ciel n'est pas divinisé, ou du moins il ne l'a été que très tard, sous l'influence des croyances chinoises, qui attribuent à Tien ou Shang-ti, l'Esprit du ciel, le premier rang dans la hiérarchie divine. D'autre part, le shinto révère plusieurs dieux de la terre, sans oublier le dieu des secousses sismiques, si fréquentes au Japon. Les principales montagnes sont constituées en autant d'individualités divines. Il existe plusieurs divinités de la mer. Les dieux des fleuves, peu importants au Japon, ne portent pas de dénominations particulières; ils sont représentés sous la forme de dragons ou de serpents. On mentionne deux divinités de la pluie, bien que tous les dieux soient invoqués pour faire pleuvoir. Le dieu du feu se présente tantôt bienveillant, tantôt farouche. Le foyer domestique est d'ailleurs divinisé en lui-même.

La déesse de la nourriture est peut-être la figure du panthéon la plus populaire après Amaterasou. Son existence ne fait pas obstacle à la conception de divinités affectées aux plantes nourricières. Une vénération particulière est accordée aux arbres qui se distinguent par leur âge, leurs dimensions ou leurs formes. C'est surtout une variété de cyprès, le sakaki (*Cleyera japonica*), qui est l'arbre sacré par excellence. On fait des offrandes de riz aux arbres fruitiers, pour qu'ils portent en abondance.

Les animaux sauvages sont naturellement des *Kamis*. Mais, si les légendes leur prêtent souvent un rôle antropomorphique, ils ne semblent jamais avoir reçu un vrai culte, à moins de supposer que certains animaux, aujourd'hui entretenus dans les temples et regardés comme les compagnons ou les favoris du dieu local, représentent une ancienne forme de ce dieu lui-même. Tel est apparemment le cas du renard, qui est assigné comme monture et comme messager à Inari, le dieu du riz. Il convient d'ajouter que les légendes attribuent parfois à des dieux d'avoir assumé temporairement les formes d'un animal, surtout d'un serpent ou d'un dragon ; ce qui confirmerait l'hypothèse d'une physionomie animale originaire. D'autre part, nous ne voyons pas, en dépit de quelques assertions prématurées, qu'il y ait au Japon les traces d'un véritable totémisme.

Les divinités abstraites ou plutôt les abstractions divinisées ne sont pas très nombreuses. Dans cette catégorie figure le dieu de la croissance ou de la génération, qui était naturellement représenté par un phallus. Les emblèmes phalliques abondaient, d'ailleurs, dans le culte de l'ancien shinto. On les rencontrait notamment le long des routes et, comme dans la Grèce antique, ces Hermès japonais étaient devenus les protecteurs des voyageurs. Il n'y a pas longtemps que le Gouvernement japonais en ordonna l'enlèvement, « moins peut-être, écrit M. Revon, pour relever la moralité publique, qui n'en souffrait guère, que pour éviter les jugements de surface des voyageurs occidentaux[1]. »

Bien d'autres objets encore étaient divinisés : le pilier central

1. Le même phénomène s'est passé dans nos campagnes, où les saints « à broquette, » invoqués par les femmes stériles avec des rites significatifs, n'ont été proscrits officiellement qu'au fur et à mesure qu'ils attiraient l'attention des folkloristes et les railleries des incrédules (Voir plus haut, p. 295).

qui supporte le toit de l'habitation, les portes de la maison, la cuisine, etc. Il y avait même un dieu particulier pour le réduit que les Allemands qualifient par excellence de privé.

A cette longue liste de dieux tirés de la nature ou de l'imagination, il convient d'ajouter les représentants divinisés de la race humaine, et tout d'abord les « divins Petits-Fils, » les Mikados (litt. Sublimes-Portes). Suivant M. Aston, la déification serait ici plutôt une forme de langage, et jamais on n'aurait attribué aux Mikados, de leur vivant, des pouvoirs surnaturels. En tout cas, leur généalogie divine n'est pas contestée, du moins officiellement. L'extension donnée au terme *Kami* porte, du reste, à la confusion. *Ob-Kami*, « le Grand Dieu, » est une des expressions populaires qui servent à désigner l'empereur. Récemment encore M. B.-H. Chamberlain comparait l'attitude des Japonais envers leur souverain à celle qu'ils observent vis-à-vis d'une divinité. Toutefois, les Mikados eux-mêmes ont toujours prétendu agir moins en qualité de dieu que « comme un dieu. » Depuis la révolution de 1868, la vénération de l'empereur tend à se confondre avec le culte plus abstrait de la patrie.

Chez un peuple qui vénère ses « supérieurs, » il n'est pas surprenant que la vénération des *Kamis* vivants aient abouti au culte des *Kamis* décédés. On aurait même pu s'attendre à trouver celui-ci plus développé. Des vingt-sept *noritos* ou liturgies formulées dans le Yengishiki, il n'y en a aucune consacrée aux mânes. Les sanctuaires dédiés aux souverains, même les plus célèbres, restent assez rares, et, de nos jours, le culte rendu aux ancêtres du Mikado se réduit, paraît-il, à quatre cérémonies funèbres annuellement célébrées dans l'enceinte du palais impérial.

C'est au foyer domestique que les familles pratiquent le culte des ancêtres. Néanmoins, il ne faudrait pas croire, avec certains évhéméristes contemporains, que tous les dieux du shinto proviennent de cette source. M. Albert Réville a montré qu'en Micronésie et en Chine le culte des ancêtres, loin de représenter la religion primitive, a manifestement suivi et graduellement recouvert un naturisme primitif. La même observation peut s'appliquer au Japon.

Dès les plus anciens temps, les Japonais semblent avoir admis que la personnalité, âme ou double, survivait au corps pour mener

une existence assez analogue à sa vie antérieure. Telle est bien — quoi qu'en pense M. Aston — la seule signification qu'on puisse attacher aux offrandes de nourriture et de vêtements, — plus anciennement, de victimes humaines, — qui se faisait sur les tombes ou pendant les funérailles. Le Nihongi rapporte la tradition que, jusqu'à une époque correspondante aux débuts de notre ère on enterrait vivants, avec leur maître défunt, les serviteurs des grands personnages. On substitua alors aux victimes humaines des figurines d'argile.

Le séjour des défunts, leur mode d'activité, leurs relations avec les survivants, tous ces détails restaient dans le vague. C'est sous l'influence des idées et des pratiques chinoises que, d'une part, on assigna comme séjour aux défunts le monde souterrain et ténébreux et que, d'autre part, on introduisit l'usage de suspendre dans chaque maison une tablette portant le nom des ancêtres défunts, où leur âme est censée revenir[1]. L'ancien shinto ne renferme aucune allusion à des rémunérations futures. Ici encore, les notions de jugement posthume, de paradis et d'enfer sont dues au bouddhisme. On rencontre assez tardivement l'idée que les bonnes actions des descendants profitent à leurs ancêtres décédés.

Le shinto n'a jamais possédé d'idoles, en dehors des importations bouddhiques, mais seulement des fétiches ou *shintai*, tels que miroirs, épées, cippes, pieux, etc., sur lesquels, comme aux origines de l'idolâtrie grecque, on a parfois reproduit quelques traits de la physionomie humaine.

Il semble que M. Aston, au lieu de tenir ces objets pour la transition normale du fétichisme à l'idolâtrie, serait disposé à y voir d'anciens symboles passés à l'état de fétiches. C'est, en réalité, le fétiche, ici comme ailleurs, qui constitue le fait primordial; plus tard on en fera sortir soit un symbole, soit une idole. D'ailleurs, le shinto, à en juger d'après ses plus anciens docu-

1. Certains usages modernes attestent la persistance de ces idées. M. Revon raconte qu'il y a quelques années, une lettre écrite par lui à un Japonais parvint chez ce dernier au moment où il venait de mourir. Son gendre assura le signataire qu'il n'avait pas manqué de placer la lettre fermée devant la tablette funèbre afin que le défunt pût en prendre connaissance. Or, ce défunt était ministre de l'instruction publique et son gendre, directeur de l'enseignement supérieur. — On a pu lire, du reste, dans les journaux, qu'à la suite de ses récentes victoires sur les Russes, le Mikado avait envoyé une ambassade en porter la nouvelle au tombeau de ces ancêtres.

ments, en était déjà arrivé à distinguer entre les dieux et leur image ou énergie, qualifiée de *mitama*. C'est le *mitama* qui réside dans le fétiche et habite dans le sanctuaire, tandis que le dieu réside au ciel.

***

L'organisation sacerdotale du shinto a toujours été très rudimentaire. Ainsi que le remarque M. Aston, elle confirme l'assertion d'Herbert Spencer, que, dans les premières étapes de l'évolution ecclésiastique, les fonctions séculières et religieuses sont peu différenciées. Dans l'ancien Japon, c'étaient les fonctionnaires qui présidaient aux cérémonies et accomplissaient les rites. Le Mikado était à la fois le souverain et le grand prêtre. Cependant, dès le VIe siècle, il avait déjà délégué à des corporations héréditaires certaines de ses fonctions sacerdotales. Sous le règne de Kwamu (782-806), on constata que des gouverneurs négligeaient leurs devoirs civiques, sous prétexte que leur temps était accaparé par leurs devoirs religieux; on proclama, en conséquence, l'incompatibilité des deux fonctions par un décret qui fut généralisé en 820. Depuis lors, les prêtres du shinto n'interviennent plus dans l'administration, et, au cours des dernières années, une série de mesures gouvernementales ont graduellement réalisé la séparation entre l'Eglise et l'Etat, sauf en ce qui concerne le culte domestique de la maison impériale. Beaucoup de prêtres exercent des professions laïques; ils ne revêtent un vêtement spécial que pendant les cérémonies; c'est l'ancien costume de cour. Ils n'ont aucune obligation de célibat. Seules les prêtresses attachées à certains sanctuaires doivent rester vierges, tant qu'elles conservent leurs fonctions.

D'après un recensement assez récent, les lieux de culte relevant du shinto sont au nombre de 193.476. La plupart ne sont évidemment que des oratoires de modeste dimension, comme les chapelles de nos campagnes. Il existe, dans quelques célèbres lieux de pèlerinage, — par exemple à Ise et à Izumo, — des sanctuaires qui occupent une superficie considérable; mais ce sont plutôt des agglomérations de constructions religieuses que des temples de dimensions importantes. L'architecture du shinto reste très primitive. A proprement parler, le temple shintoïste

n'est qu'une cabane de bois, au toit élancé, souvent en chaume, dont les jambages, au lieu de s'arrêter, quand ils se rejoignent sur la ligne de faîte, se prolongent après s'être croisés, dépassant ainsi l'arête de plusieurs pieds (voy. fig. 57); c'est là une caracté-

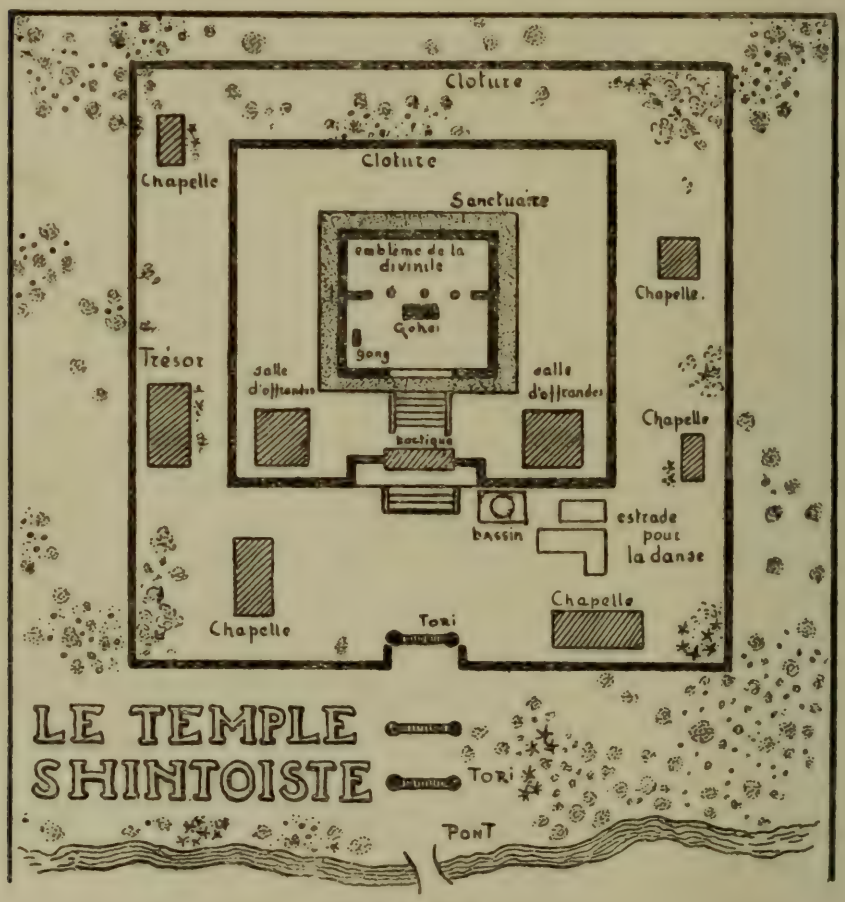


Fig. 56.

ristique invariable du temple shintoïste. Le sanctuaire ne comporte pas plus de deux pièces. Dans la chambre intérieure se trouve le fétiche qu'habite l'esprit du dieu. La chambre extérieure renferme le *gohei*, pieu entouré de bandelettes en papier ou en cordelettes de chanvre; l'esprit divin est censé s'y poser, à l'appel du prêtre, pour recevoir les offrandes des fidèles. Aux côtés de l'entrée on aperçoit souvent les représentations sculptées de deux chiens monstrueux qui ont pour mission d'écarter les mauvais esprits.

Ces sanctuaires s'élèvent souvent dans un site pittoresque,

au milieu d'un jardin boisé d'arbres séculaires et baigné par un ruisseau que traverse un pont cintré, en souvenir de l'arc-en-ciel sur lequel se tenaient les dieux créateurs, quand ils pêchèrent le Japon au fond de l'Océan. L'entrée et les approches en sont signalées par la gracieuse silhouette de portails généralement en bois, le *tori-wi*, formé de deux piliers légèrement inclinés l'un vers l'autre, que réunissent deux traverses parallèles, l'inférieure encastrée dans les montants, la supérieure dépassant les jambages par ses extrémités légèrement relevées en bout de sabot (fig. 57).

A en croire certains auteurs, *tori* serait un vieux mot japonais qui signifie perchoir, et cette sorte de portique isolé n'était autrefois que le perchoir des oiseaux consacrés, devenu plus tard un reposoir pour les esprits des dieux[1]. En réalité, l'objet et le nom sont d'importation bouddhique et de provenance hindoue. Parmi les ruines de Sanchi, au Bengale, les ouvertures ménagées dans la célèbre balustrade sculptée qui entoure le tumulus ou *dagoba* sont encadrées de portiques, datant du premier siècle de notre ère, qui reproduisent exactement, avec une débauche d'ornementation en plus, la forme architecturale des tori. Ces monuments, portent dans l'Inde le nom de tôrans ou *tôrana*, qui, d'après le dictionnaire sanscrit de Monier Williams, signifie « arche, porte extérieure, portail[2]. »

1. On lit dans le *Voyage autour du Globe* de M. Eggermont : « Le nom, tout japonais, signifie littéralement *perchoir* et, en réalité, n'était rien de plus autrefois. Le tori servait uniquement de reposoir aux oiseaux sacrés, ou, pour mieux dire, à ceux qui étaient offerts aux *Kamis*, non pour être sacrifiés, mais pour saluer de leurs aubades les premiers feux du jour. »

James Fergusson a signalé l'existence d'une construction, analogue au tôran, devant le Temple de Jérusalem.

D'autre part, je ne sais si l'on a jamais songé à rapprocher du *tori* les δόκανα qui symbolisaient les Dioscures. D'après un monument votif du Musée de Vérone, ces symboles consistaient en deux lignes perpendiculaires réunies par une traverse, comme dans la lettre H, sauf que la barre transversale doit être placée un peu plus vers le haut. Suivant Plutarque, la barre transversale était double, du moins à Sparte : τὰ παλαιὰ τῶν Διοσκούρων ἀφιδρύματα οἱ Σπαρτιᾶται δόκανα καλοῦσι : ἔστι δὲ δύο ξύλα παράλληλα δυσὶ πλαγίοις ἐπεζευγμένα (*De Fraterno Amore*, 1), ce qui rappelle les *tori*, moins la légère inclinaison des jambages. — M. Rendel Harris a fait observer que ce symbole doit être une allusion au rôle des Dioscures, en tant qu'inventeurs ou patrons de l'art de bâtir. Il correspond au mur en construction qui dans le zodiaque chaldéen fournit l'idéogramme du mois consacré aux jumeaux célestes (l'étoile du soir et l'étoile du matin) (Rendel Harris, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1906, pp. 81 et 145).

2. Monier Williams, *A sanscrit english dictionary*.

A vrai dire, les tòrans de Sanchi sont en pierre. Mais James Fergusson a fait observer, avec infiniment de raison, que ces portiques imitent trop fidèlement une construction de bois pour ne pas en être une copie en pierre[1]. L'Inde a bientôt cessé de construire des tòrans; les modèles de bois — peut-être indiqués dans certains bas-reliefs d'Amaravati[2] — ont depuis longtemps disparu, ne fût-ce que par destruction naturelle; mais la Chine, dans ses *pailous* ou portes monumentales des tombeaux impé-

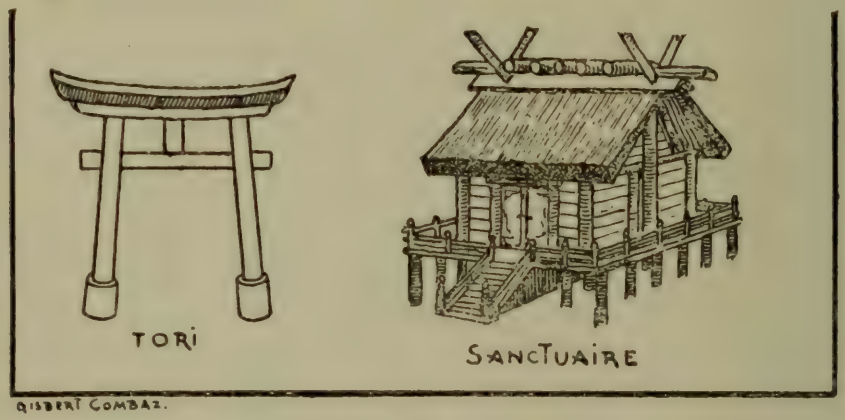


Fig. 57.

riaux et, plus fidèlement encore, le Japon, dans ses *tori*, en ont adopté le type qui est devenu le signalement extérieur du temple shintoïste. Il est intéressant de constater qu'au Japon le tòran a divorcé avec le bouddhisme pour s'unir au shinto.

Les dimensions exiguës des sanctuaires japonais s'expliquent par le fait qu'il ne s'y célèbre pas d'office religieux proprement dit. Les fidèles ne font qu'y passer. Ils ne s'y rendent même — en dehors de certains pèlerinages populaires — que quand ils ont une faveur spéciale à demander. Ils s'arrêtent alors sur le seuil, font résonner le gong pour attirer l'attention de la divinité, ou frappent simplement les mains l'une contre l'autre; esquissent une inclination de tête en guise de salut; formulent leur demande; puis se retirent après avoir déposé leur offrande, en présence du prêtre, dans une corbeille disposée à cet effet. C'est à peu près

1. J. Fergusson, *Indian architecture*, p. 99.
2. J. Fergusson, *Tree and serpent worship*. Atlas, pl. LX, LXIII, LIV, LIX, LXXXIII, LXXXV et XCVI.

ce qui se passait autrefois dans les audiences privées des hauts fonctionnaires.

Certains temples possèdent dans leur personnel un corps de danseuses qui exécutent des danses mimées, non seulement en l'honneur de la divinité, mais encore à l'intention des fidèles assez riches pour se payer ce moyen d'intercession. L'orchestre se compose de flûtes, de castagnettes et d'instruments à cordes.

Les grandes solennités du culte public se célèbrent, non dans le sanctuaire proprement dit, mais dans les enceintes sacrées, dans les palais du Mikado ou même dans des enclos temporairement aménagés pour la circonstance. Elles comportent les cérémonies naïves qu'on est en droit d'attendre d'un peuple naguère exclusivement agricole : sacrifices ou offrandes de prémices; fêtes de la moisson; célébration de la nouvelle lune; purifications et expulsions générales des mauvais esprits; glorification de la déesse du soleil; propitiation de la déesse de la nourriture; apaisement du dieu du feu, etc. Toutes ces fêtes comprennent des récitations d'hymnes ou plutôt de prières et d'actions de grâces (*noritos*); des processions et des danses; enfin, des représentations dramatiques, véritables *mystères*, qui, comme dans l'antiquité grecque et dans notre propre moyen âge, ont ouvert la voie au théâtre profane.

***

On voit que, pas plus dans le culte public que dans le culte privé, le shinto ne comporte des sentiments bien profonds, des actes de communion ou de contrition, des effusions mystiques d'une nature quelconque, des appels à un concours moral de la divinité. Il n'y a guère qu'une exception apparente : c'est le rituel de la Grande Purification, *Oho-harahi*, quand, deux fois par an, le Mikado procédait solennellement à l'enlèvement des souillures contractées par ses fonctionnaires, soit volontairement, soit accidentellement.

Nous arrivons ainsi à un dernier problème : le shinto renferme-t-il une morale? Motoöri et Hirata sont ici en complet désaccord. Le second soutient que le shinto n'impose pas de code moral, parce que les Japonais n'en ont pas besoin, étant naturellement vertueux. Motoöri, au contraire, dans ses derniers

ouvrages, s'efforce d'attribuer au shinto une morale très développée, qu'en réalité celui-ci emprunte à l'éthique du confucianisme.

MM. Michel Revon et Aston s'accordent à montrer le point faible de ces deux solutions; cependant, chose étrange, eux-

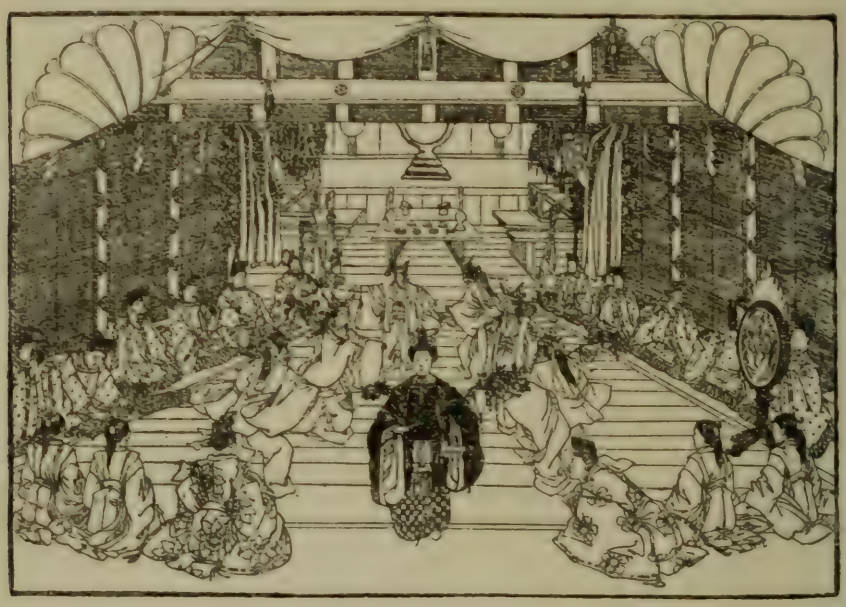


Fig. 58. — Orchestre et danse sacrée.
(Les deux personnages à l'avant-plan sont les bénéficiaires de la cérémonie.)

mêmes se départent cette fois de leur concordance habituelle pour formuler, à leur tour, des conclusions contradictoires. Pour M. Aston, les livres sacrés du shinto ne contiennent pas directement d'enseignement moral : « Zeus, dit-il, n'y a pas encore épousé Thémis. » Il ajoute que la liste des offenses envers les dieux, visées dans le rituel de la Grande Purification, ne renferme pas un seul des péchés repris au Décalogue, alors que, au dire de M. Revon, « tous les commandements essentiels du Décalogue se retrouvent dans le rituel de la Grande Purification »! — Or ce rituel a été intégralement publié et traduit[1]. Qu'y trouvons-nous, si nous voulons en juger par nous-mêmes?

Nous y constatons que les fautes relevées en premier ordre

1. Notamment par M. Karl Florenz, dans le tome X des *Transactions* de l'*Asiatic society of Japan*, et par M. Aston lui-même, dans son récent ouvrage, pp. 294-305.

sont des offenses, purement rituelles, commises même involontairement, donc étrangères à la morale proprement dite. Cependant on y rencontre aussi des prescriptions qui constituent certainement un commencement de code moral, adapté à une société agricole. Ainsi, l'on y vise « la mutilation des créatures vivantes, l'inceste, la bestialité, l'enlèvement des bornes qui marquent la division des champs, le comblement des fossés d'irrigation. » Il convient d'ajouter — et M. Aston lui-même en fait la remarque — que certains personnages de la mythologie, non seulement se recommandent par des actes de longanimité et de courage, mais encore réprouvent et punissent le crime en général. C'est ce que suffirait à attester l'ancienne existence des ordalies; ces épreuves judiciaires impliquent, en effet, que les puissances surhumaines s'intéressent au triomphe du bon droit. Enfin, il serait puéril de contester que les traditions religieuses du shinto ont fort contribué à développer le sentiment de loyauté envers l'Empereur et de dévouement à la patrie.

***

Ici surgit cette autre question de savoir si le shinto seul a agi dans ce sens. Il est incontestable que l'éthique du Japon est due, en majeure partie, au bouddhisme et, par conséquent, que celui-ci a pris une part considérable à la formation de l'âme japonaise. Un bouddhiste du Japon, Horio Toki, après avoir tracé, dans le Congrès des Religions réuni à Chicago en 1893, un tableau peut-être un peu idyllique de sa religion natale, ajoutait : « Le bouddhisme a été l'esprit unifiant de notre nation depuis un grand nombre d'années et il le sera à jamais.... Si vous me demandez qui a engendré ces coutumes bienveillantes, ces beaux-arts qui ont fait au Japon une réputation universelle, je répondrai : c'est le bouddhisme. Le bouddhisme est l'âme de la nation japonaise[1]. »

Ce plaidoyer *pro domo* était confirmé récemment par un observateur impartial et compétent, M. le professeur Estlin Carpenter, d'Oxford, qui attribue surtout à l'action du bouddhisme les

1. Bonet-Maury, *Le Congrès des Religions à Chicago*, 1 vol. in-8, Paris, 1895, p. 204.

qualités de patience, de sobriété, de discipline, de mépris de la mort, si répandues chez les Japonais. « C'est également sa prédication, écrit M. Carpenter, qui a propagé la philanthropie dans l'Empire. Creuser des puits, ouvrir des routes, bâtir des ponts, planter des arbres à fruits, assainir des marais, devinrent des actes de piété aussi bien que soigner les malades et assister les pauvres. La vieille Voie des dieux était singulièrement dépourvue du zèle éthique. Le bouddhisme, allié à la culture chinoise, devint le grand propagateur de l'instruction. Les temples devinrent des centres d'enseignement populaire; les écoles de villages se tinrent dans les sanctuaires[1]. »

Quoi qu'on en ait dit, le bouddhisme japonais, bien que réduit à ses seules forces depuis 1868, semble loin d'être en décadence. Ses douze sectes y posséderaient actuellement plus de 70.000 temples[2]. Récemment encore, les bouddhistes de la « Vraie secte » se construisaient à Kioto une véritable cathédrale dont le toit est supporté, à 126 pieds de hauteur, par 96 piliers massifs, artistiquement décorés[3]. Ce sont, du reste, les sanctuaires bouddhiques qui monopolisent au Japon les merveilles de l'art religieux.

Le bouddhisme, avec son culte pompeux, répond aux besoins de la foule. Mais il a, en plus, un caractère à la fois mystique et philosophique qui, comme nous l'avons vu, manque au shinto. Enfin il flatte, jusqu'à un certain point, l'esprit de race; car si, au Japon, il ne peut se donner pour la vraie religion nationale, il n'en représente pas moins les conceptions les plus élevées du rameau touranien, dont le peuple japonais tend à se faire le champion vis-à-vis de la race blanche. Toute la gamme des systèmes métaphysiques peut trouver à se satisfaire parmi ses différentes sectes; celles-ci vont du bouddhisme sobre, rationaliste et agnostique, originairement enseigné par Gautama Bouddha, au bouddhisme spiritualiste et mystique, que le culte de

1. Prof. J. Estlin Carpenter, *Japanese Buddhism* dans le *Hibbert Journal* d'avril 1906, p. 508.

2. Idem, *Ibid.*, p. 507.

3. On rapporte que les poutres de cette construction ont été traînées des montagnes voisines et mises en place à l'aide de vingt-neuf énormes cordes, faites de *cheveux* volontairement offerts par les femmes de la secte; ces cordes ou plutôt ces tresses, sont conservées dans le temple, dont l'inauguration s'est faite en 1895.

l'Adi Bouddha ou Bouddha éternel a fait rentrer dans la catégorie des religions théistes ou plutôt panthéistes. Sous la forme, très répandue au Japon, de la dévotion à Amida Bouddha — le Bouddha de la Lumière infinie — il en est même venu à constituer une religion de haute moralité et de charité active, qui, suivant M. Carpenter, correspondrait au mouvement évangélique parmi les églises protestantes.

Il faut se rappeler aussi que le bouddhisme, avec son étonnante facilité d'assimilation, a trouvé depuis longtemps le moyen de concilier sa théorie des réincarnations, régies par la loi du Karma, avec le culte des ancêtres, qui, sous l'influence chinoise, a jeté au Japon de si profondes racines.

Actuellement encore, malgré les tentatives pour ressusciter, après un sommeil de dix siècles, les vieux rites funéraires du shinto, on prétend que dans la majorité des familles, les funérailles sont conduites d'après un rituel bouddhiste, alors même que les nouveau-nés sont officiellement présentés au temple shintoïste[1]. Le bouddhisme reste la religion de l'au-delà.

Quand on étudie la situation religieuse du Japon, on doit encore tenir compte d'un autre élément : la propagande chrétienne, qu'elle s'exerce par la hiérarchie de l'Eglise catholique qui a pris pied dans l'Empire dès le xve siècle et qui y a survécu à de nombreuses persécutions, ou par la concurrence des diverses dénominations protestantes qui se sont successivement introduites dans le pays depuis 1868 et qui y ont constitué une sorte de *trust*, sous le titre de « Eglise unie du Christ au Japon. » Il est hors de doute que cette propagande a dû être servie par la prédilection croissante des Japonais pour ce qui est de provenance européenne. Mais, si le jeune Japon continue à s'assimiler avec une étonnante ardeur nos méthodes, nos sciences et même notre littérature, il ne paraît plus aussi disposé à nous imiter quand il s'agit du domaine religieux et moral. D'ailleurs les idées les plus avancées de la philosophie contemporaine, en particulier la doctrine de l'évolution, ont pénétré, à un point qu'il est difficile

1. Cette présentation a lieu le vingt et unième jour après la naissance; à cette occasion, l'enfant reçoit une amulette qu'il portera toute sa vie; elle correspond, pour la mère, aux relevailles des cultes occidentaux (Yoshioka, dans *Universal Religion*. Chicago, 1897, p. 151).

de s'imaginer, dans la culture des classes éclairées et même dans l'enseignement des écoles. Cependant le shinto, précisément parce qu'il ne s'occupe ni de métaphysique ni même de morale, se trouve beaucoup moins que le christianisme ou le bouddhisme en opposition avec cette tendance philosophique, qui, sans être absolument irréligieuse, tend à briser les cadres des anciennes traditions sur les rapports de l'homme avec l'univers.

Sans doute la cosmologie et la mythologie du shinto, s'il fallait les accepter à la lettre, ne tiendraient pas une seconde contre les assauts de la critique. Mais chacun y prend ce qu'il veut, et les Japonais s'en tirent depuis longtemps, en allégorisant leurs antiques légendes. Dans ces conditions, le shinto peut survivre longtemps encore, et comme culte populaire, et comme cérémonial officiel. Finira-t-il par se combiner, encore une fois, avec d'autres éléments de culture religieuse, pour constituer au Japon une religion autonome d'un type nouveau? Je n'oserais l'affirmer. Mais d'étranges surprises peuvent nous être réservées dans le creuset où s'élabore, en face de la civilisation occidentale, la future civilisation de l'Extrême-Orient.

XXIX

CHEZ LES MORMONS[1]

Il y a juste cent ans — le 23 décembre 1805 — naissait à Sharon, dans l'Etat de Vermont, un enfant qui reçut de ses parents, honnêtes cultivateurs américains, le nom de Joseph Smith. D'une imagination exaltée, il se mit, dès l'âge de quinze ans, à fréquenter les réunions des différentes sectes. « Mais, écrivit-il plus tard, si âpres étaient leurs contestations qu'il était impossible à quelqu'un d'aussi jeune que moi d'en arriver à quelque conclusion précise et de distinguer le vrai du faux.... Au milieu de cette guerre de mots et de ce désordre d'idées, je me disais souvent à moi-même : que faut-il faire? De quel côté est la vérité? »

Un jour que, réfugié dans un bois, il suppliait Dieu de lui faire savoir par un signe où il trouverait la vraie doctrine, il vit apparaître deux personnages à peu près semblables, entourés d'une gloire qui éclipsait l'éclat du soleil. C'étaient, sans doute, Dieu le Père et Dieu le Fils. Ils lui dirent que la véritable religion n'existait plus nulle part, mais qu'elle lui serait ultérieurement révélée. Quelque temps après, dans la soirée du 21 septembre 1823, un messager céleste vint lui annoncer que l'heure était arrivée de préparer la seconde venue du Messie et qu'il serait, lui, Joseph Smith, l'instrument de cette œuvre parmi les populations anglo-saxonnes du nouveau et même du vieux monde. L'ange ajouta qu'il s'appelait Moroni; il dit avoir vécu en Amérique, il y a un certain nombre de siècles, et y avoir été le dernier descendant d'une longue lignée de prophètes. Son père, qui portait le nom de Mormon, prévoyant la fin de sa race, avait écrit

1. *Revue de Belgique*, décembre 1905.

sur des tablettes d'or une sorte de Testament qui renfermait l'histoire des anciennes populations américaines, ainsi que l'exposé de leur religion. Ces tablettes avaient été ensuite enfouies sous une colline voisine.

Grâce aux indications de l'ange, Joseph Smith n'eut aucune peine à découvrir la cachette; mais ce fut seulement quatre années plus tard que Moroni, qui avait continué à le fréquenter, l'autorisa à emporter le précieux dépôt. L'écriture des tablettes se composait de caractères inconnus, mais à côté se trouvaient deux pierres transparentes, l'Urim et Thummim de Moïse, qui devaient fournir la clef.

Champollion, travaillant sur la célèbre stèle bilingue de Damiette, avait mis douze ans à découvrir l'art de lire les hiéroglyphes de l'Egypte. Trois ans suffirent à Joseph Smith pour déchiffrer les tablettes de Mormon, et c'est ainsi qu'au cours de 1830 il put en publier la traduction. On y racontait que l'Amérique avait été colonisée, après la dispersion des races, par une première tribu sémitique, les Jarédites, ancêtres des Peaux-Rouges, et qu'au ve siècle avant notre ère, des nouveaux émigrants, appartenant cette fois au peuple juif, les Néphites, descendants de Joseph, étaient venus s'y installer à leur tour, en apportant le culte du vrai Dieu. Jésus-Christ lui-même était apparu chez les Néphites après sa résurrection en Judée, pour installer son Eglise en Amérique. Malheureusement, les Néphites étant tombés dans le péché malgré les avertissements de leurs prophètes, avaient été finalement exterminés par leurs voisins, les Peaux-Rouges. C'est aux approches de cette catastrophe que Mormon, sur l'ordre de la Divinité, avait consigné par écrit l'histoire de son peuple, en y ajoutant la description de la véritable Eglise, de ses croyances et de ses cérémonies. Tel était le livre, complémentaire de la Bible, sur lequel Joseph Smith avait mis la main.

On a prétendu que sa trouvaille n'avait pas même le mérite de la nouveauté et que ce roman archéologico-religieux formait déjà l'objet d'un manuscrit rédigé, une quinzaine d'années auparavant, par un certain *clergyman* nommé Salomon Spaulding. Quoi qu'il en soit, Joseph Smith, ayant réussi à se créer six adeptes, dont son frère Hiram, fonda, le 6 avril 1830, à Fayette, dans

l'Etat de New-York, « l'Eglise de Jésus-Christ des saints du dernier jour » (*The Church of Jesus-Christ of Latter-day Saints*). Cette demi-douzaine de saints se mirent aussitôt à prophétiser et à exorciser avec un succès croissant; on soutient même, en invoquant des témoignages oculaires, que Joseph Smith réussit à ressusciter des morts[1]. Pendant les deux années suivantes, le mouvement gagna la Pensylvanie, l'Ohio, l'Indiana, l'Illinois et le Missouri.

Jusque-là il n'y a rien de bien extraordinaire. Des phénomènes analogues se reproduisent fréquemment dans le mouvement religieux des Etats-Unis. En général, les gens qui ne sont pas touchés par la grâce, regardent, sourient et passent leur chemin. Comment donc s'expliquer les persécutions qui assaillirent le mormonisme, avant même qu'il eût jeté un défi à l'opinion, en proclamant le dogme de la polygamie ? Ce fut peut-être parce que, au lieu de s'en tenir à la prétention de former un Etat dans l'Etat, comme l'ont impunément essayé en Amérique tant de sectes communistes, la nouvelle Eglise manifesta, dès le début, l'intention de conquérir et de bouleverser toute la société américaine. Ne vit-on pas un jour Joé Smith poser sa candidature à la présidence de la République dans un manifeste des plus insultants pour les quatre-vingt-dix-neuvièmes du peuple qu'il aspirait à gouverner en même temps qu'à convertir.

Dès 1833, dans le Missouri, la foule s'était mise à huer et maltraiter les Saints du Dernier Jour. Ceux-ci pouvaient s'estimer heureux, quand on se bornait à organiser des charivaris pour troubler leurs réunions et à déverser des ordures dans les réservoirs où ils célébraient leurs baptêmes. Parfois, leurs missionnaires étaient assaillis, déshabillés, enduits de goudron, roulés dans des plumes, puis pourchassés à grands coups de fouets. La populace prend vite goût à ces jeux cruels, qui sont bientôt poussés à l'extrême. Le sang coula, puis on démolit les maisons où se tenaient les meetings, sans que les autorités locales s'avisassent d'intervenir. Chassé du comté de Jackson, le Prophète transporta son quartier général dans un autre district de l'Etat

1. Voir le récit d'une de ces résurrections, traduit dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 février 1856, p. 702 et suiv.

où la communauté naissante s'adonna à l'agriculture sur une large échelle. En 1838, elle comptait déjà 6.000 à 8.000 adhérents, lorsqu'elle dut de nouveau abandonner ses foyers, pour se soustraire à la persécution et elle s'en alla fonder la ville de Nauvoo, dans l'Illinois, où il semblait qu'elle dût recevoir un meilleur accueil.

Cependant ses ennemis n'avaient pas désarmé et bientôt la même hostilité reparut, plus ardente que jamais. On chercha d'abord à se débarrasser de Joseph Smith par les voies légales. A trente-sept reprises, on le traîna devant les tribunaux sous un prétexte quelconque ; il paraît qu'invariablement les juges durent l'acquitter, faute de délit ou de preuve. Comme il venait d'être arrêté une fois de plus et enfermé avec son frère dans la geôle de Carthage, sous une accusation assez vague de « trahison envers l'Etat d'Illinois, » une foule enragée força les portes et massacra les deux prisonniers, le 27 juin 1844.

Il est très difficile de porter un jugement raisonné sur le fondateur du mormonisme. Certains écrivains, même à l'étranger, ont été fort durs pour sa personne et pour son œuvre. Il y a quelque quarante ans, Maurice Montégut définissait le mormonisme : « un bâtard du mosaïsme et du mahométisme, dû à la repoussante collaboration d'un fripier juif, d'un musulman radoteur et d'un vieil apôtre saint-simonien qui n'a pas trouvé de chemin de fer à exploiter. »

Il convient d'abord de rechercher si Smith fut un charlatan ou un illuminé. On pourrait admettre sa complète sincérité, s'il ne s'agissait que des apparitions de l'ange Moroni et de ses révélations. Sainte Marie Alacoque, Sainte Thérèse, voire Swedenborg, nous en ont raconté bien d'autres, sans que personne suspecte leur bonne foi. Mais les tablettes d'or et les hiéroglyphes de feu Mormon sont plus difficilement compatibles avec cette explication, même si l'on suppose, comme M. Othenin d'Haussonville, que le jeune illuminé avait mis la main sur des pierres gravées de signes symboliques, du genre de celles qu'on a trouvées en assez grande quantité dans les *tumuli* préhistoriques de l'Amérique septentrionale.

D'un autre côté, nous devons reconnaître que, dans la dernière partie de sa carrière, le prophète de Nauvoo agit constam-

ment en homme convaincu au point d'affronter, dans l'intérêt de sa doctrine, une mort violente qu'il avait prédite. Ce n'est pas la première fois qu'en matière religieuse, un imposteur serait devenu dupe de ses propres artifices, ou qu'un inspiré parfaitement sincère aurait appelé certains subterfuges à son aide pour convaincre les foules. Mahomet en est peut-être l'exemple le plus frappant. Tous ceux qui ont approché Smith, même parmi les indifférents, ont donné de son caractère une appréciation favorable. Elisée Reclus, qui juge néanmoins le mormonisme assez sévèrement, a écrit à propos de son fondateur : « Il ne cessa jamais d'être bon, juste, animé d'un merveilleux esprit de charité ; il s'occupait sans cesse des pauvres et des nécessiteux, les visitait de préférence, les prenait pour confidents. Les mormons qui l'ont connu n'en parlent jamais sans tomber dans une extase d'attendrissement et ses adversaires eux-mêmes lui rendent justice. »

Les anti-mormons, encouragés par l'impunité de leurs premiers meurtres, menacèrent bientôt du même sort tous les sectateurs du prophète assassiné à Carthage. Les Mormons de Nauvoo mirent alors à leur tête un ancien pasteur méthodiste qui, bien que jeune encore, avait déjà fait de nombreux métiers ; ce qui est loin d'être une tare en Amérique — Brigham Young. — Doué d'une éloquence entraînante, leur nouveau conducteur était surtout un organisateur de premier ordre, avec les qualités d'un diplomate. C'était le vrai chef qu'il fallait à une jeune communauté menacée dans son existence par l'hostilité de ses voisins.

Brigham Young comprit que le seul avenir de la secte était dans la possession exclusive d'un pays vierge où elle pourrait se développer en dehors de toute opposition violente. Il eut donc, lui aussi, une révélation qui décida les fidèles à abandonner, non sans amertume, leur ville de Nauvoo, pour chercher un asile dans les solitudes du *Far West*. Une année entière fut consacrée aux préparatifs de l'exode. A peine les émigrants avaient-ils franchi le Mississipi, au printemps de 1847, que leurs ennemis se jetèrent sur Nauvoo, en expulsèrent brutalement les derniers habitants et livrèrent la ville aux flammes. On a souvent décrit les fatigues, les privations, les périls de toute nature qui assaillirent les mormons, quand ils se furent enfoncés dans le désert par petites bandes sans cesse exposées à la faim, à la soif, aux ardeurs du

soleil, aux attaques des Peaux-Rouges. Enfin, le 24 juillet 1847, Brigham Young débouchait avec une première colonne dans une large vallée ou plutôt un bassin intérieur qui, par une singulière coïncidence, rappelle, trait pour trait, la partie de la Palestine où se sont passées les scènes de l'exode.

De part et d'autre, c'est une dépression, sans issue vers les mers voisines, enfermée de trois côtés par de hautes chaînes et se heurtant du quatrième à un désert aride. Un fleuve, qui reproduit dans le bassin de l'Utah le cours du Jourdain et qui en a reçu le nom, draine un lac d'eau douce, le lac d'Utah, qui correspond à la mer de Galilée, puis se jette dans une vaste nappe, dont les contours orographiques, non moins que la composition chimique, offrent une frappante contre-partie de la mer Morte. Brigham Young connaissait-il cette région par les vagues récits des Indiens et des Trappeurs? Toujours est-il qu'arrivé à quelques milles du fleuve, — sur un point qui répond à l'emplacement de Jérusalem, sur les cartes de la Palestine, — il déclara reconnaître le lieu où il avait reçu en songe l'ordre d'édifier le temple de la nouvelle Sion. La statue de bronze, bien méritée, que les mormons ont érigée en 1897, au Moïse de leur exode, nous le montre dans un geste qui ne manque pas d'ampleur, désignant du doigt l'emplacement que couvre aujourd'hui le bloc du Temple, *Temple Block*.

La tradition rapporte que les mormons, ayant arrêté leurs chariots, tombèrent à genoux, entonnèrent un cantique d'actions de grâces et, avant même la tombée de la nuit, commencèrent à tracer les premières rues au cordeau. Durant les jours qui suivirent, des tentes et des baraquements furent installés, qui devinrent le germe des quartiers futurs; des champs furent ensemencés, des vergers plantés. En mai 1848, la campagne environnante se couvrait déjà de moissons qui furent un instant menacées par des légions de sauterelles. C'était, à brève échéance, la famine et la mort. Brigham Young implora le Seigneur et aussitôt on vit surgir du lac des milliers de mouettes qui, en quelques coups de bec mirent fin à cette plaie renouvelée d'Egypte. Il n'est pas un mormon qui révoque en doute l'authenticité de ce miracle.

Quand le reste des fidèles eut rejoint l'avant-garde, Brigham Young distribua les familles sur les terres voisines. Tout le monde se mit courageusement à l'œuvre, et bientôt ce territoire

inculte qui demandait seulement un peu d'irrigation pour se couvrir des fruits de la terre devint le véritable jardin qu'on y admire encore aujourd'hui.

Telle est l'épopée mormone qui jette dans notre prosaïque XIXe siècle comme une note d'un autre âge. Cependant Brigham Young ne comptait pas s'arrêter en si beau chemin. Une de ses premières préoccupations fut d'organiser la propagande. Il envoya dans les Etats de l'Est et jusqu'en Europe, des légions de missionnaires qui n'ont cessé de se renouveler jusqu'aujourd'hui. La propagation de la foi est, chez les mormons, comme un service personnel que tous les jeunes gens doivent à l'Eglise. Celle-ci désigne qui elle veut, et les conscrits partent au premier appel sans murmurer. Tous les pays civilisés ont reçu leur visite ; en Europe, néanmoins, leur prosélytisme n'a guère provoqué un mouvement sérieux de conversions qu'en Angleterre et en Scandinavie. Le livre de Mormon a été traduit en treize ou quatorze langues.

En même temps, le prophète se décida à proclamer publiquement le dogme de la polygamie qu'on prétend avoir déjà été professé par son prédécesseur dès 1843, mais qui avait été plus ou moins tenu secret jusqu'à l'arrivée des mormons dans la Terre promise. On a soutenu qu'en modifiant ainsi l'institution du mariage, Brigham Young avait obéi à des goûts personnels, bien que la photographie de ses épouses, couramment vendue dans les rues de Salt Lake City, ne semble pas déceler un penchant fort prononcé pour la beauté féminine. Il est certain que la conception mormone de la polygamie favorisait surtout les chefs de l'Eglise : puisque les unions contractées sur terre se perpétuaient dans le paradis, il y avait avantage pour les jeunes filles à épouser un patriarche destiné à s'asseoir avec toute sa famille sur les marches du trône de l'Eternel, plutôt qu'un jeune homme ayant encore sa position à créer dans ce monde et dans l'autre. Toutefois, mon avis est qu'il faut surtout voir dans cette innovation un calcul politique, outre le désir de reconstituer intégralement l'ancienne société patriarcale. Il s'agissait à la fois de provoquer une extension considérable de la natalité mormone et de séduire un peu partout les amateurs de harems légitimes : « Hâtez-vous de vous marier, disait Brigham Young. Que je ne

voye plus ici de garçons au-dessus de 16 ans ni de fille au-dessus de 14 ! »

L'argument employé par le Prophète pour justifier la polygamie au point de vue moral est un bel exemple de sophisme : « Il y a, disait-il, deux catégories d'actes. Ceux qui sont tenus pour répréhensibles, le mensonge, le vol, l'adultère, ne peuvent être tolérés même une seule fois. Au contraire, ceux qui sont autorisés une fois, parce qu'ils sont bons en eux-mêmes, peuvent bien être répétés indéfiniment. » Les mormons ont soutenu que leurs épouses plurales étaient contentes de leur sort. Il est de fait qu'environ 2.500 femmes de l'Utah adressèrent un jour au président Grant une pétition pour le maintien de la polygamie. Une atténuation de ce régime, c'est que les épouses des mormons gardaient une certaine liberté d'allures et que chacune avait droit à une maison séparée ou du moins à un appartement particulier avec entrée directe sur la rue.

La pluralité des femmes n'en implique pas moins une atteinte à la dignité de l'épouse. Alors même que ce régime ne mènerait pas à la réclusion des harems orientaux ou à une forme quelconque de l'esclavage domestique, il ne peut, pas plus que l'union libre, coexister avec les principes sur lesquels repose la famille contemporaine. Cette anomalie devait surtout être sensible dans une nation, comme l'Amérique, qui a porté au plus haut point le respect de l'indépendance et de la personnalité féminine.

La constitution des Etats-Unis stipule que quand la population des districts nouvellement colonisés atteint un certain chiffre, elle peut réclamer son érection en Territoire. Le Territoire possède son assemblée législative et nomme un délégué à la Chambre de Washington ; mais il reste sous la tutelle administrative du gouvernement central qui lui impose un gouverneur et des juges. Quand la population d'un Territoire dépasse 95.000 habitants, elle a le droit de réclamer son entrée comme Etat dans l'Union, avec les privilèges que comporte cette admission. L'Utah obtint sans trop de difficultés, en 1859, d'être érigé en Territoire ; les autorités de Washington choisirent même Brigham Young pour en être le premier gouverneur. Mais les mormons abusèrent de cette condescendance pour renforcer les barrières qu'ils avaient élevées contre l'immigration des *gentils*, assurer à Brigham

Young une autorité quasi dictatoriale et paralyser l'action des fonctionnaires, assez peu recommandables du reste, que leur avait envoyés le gouvernement de l'Union.

Celui-ci ne pouvait fermer les yeux sur ces velléités de sécession. Après plusieurs avertissements, il envoya, dans l'automne de 1857, un petit corps d'armée chargé de mettre à la raison les Saints du Dernier Jour. Brigham Young, ayant alors chassé les fonctionnaires fédéraux, proclama la guerre sainte, arma sa milice et fortifia ses défilés. L'expédition fédérale, forcée d'hiverner dans les montagnes Rocheuses, se trouva, un moment, dans une situation assez critique. Des négociations furent ouvertes, qui se terminèrent par un compromis. Les mormons, qui avaient déjà fait leurs préparatifs pour abandonner l'Utah et chercher plus loin un nouvel asile, obtinrent une complète amnistie, avec le droit de s'organiser à leur guise sur le terrain religieux; d'autre part, ils s'engagèrent à accepter le gouverneur que leur enverrait le président, à laisser les gentils s'établir sur leur territoire et même à y tolérer la présence d'une garnison permanente qui est encore aujourd'hui campée à quelques kilomètres de la ville, dans le fort Douglas.

Pendant la guerre de Sécession, les mormons restèrent fidèles au drapeau de l'Union ; ce qui n'empêcha pas le Congrès de voter en 1862 une première loi contre la polygamie. Ils la tournèrent, en cessant de célébrer les formalités qui constituaient le mariage au point de vue légal. Le Congrès finit par perdre patience et une nouvelle loi transforma en délit le simple fait de cohabiter avec plusieurs femmes ; les peines étaient l'amende, l'emprisonnement et la perte des droits politiques. Les mormons invoquèrent l'article de la constitution américaine portant que « le Congrès ne fera pas de loi pour imposer les pratiques d'une religion ou pour en interdire le libre exercice. »

La Cour suprême leur donna tort. Un millier de polygames furent cités devant les juges fédéraux.

Le vieux prophète avait été mis lui-même en prévention, à l'âge de 71 ans. Son cas était clair, puisque, marié vingt-sept fois, il possédait encore une douzaine de femmes, au su et au vu de tout le monde. Il mourut, au cours de son procès, le 29 août 1877. D'autres procès furent engagés, presque toujours suivis d'acquit-

tement, grâce à la connivence du jury. Les chefs les plus en vue s'étaient cachés et n'en continuaient pas moins à diriger l'Eglise.

Telle était encore la situation, lorsqu'en 1890, le second successeur de Brigham Young, Wildford Woodruff, eut, lui aussi, sa révélation, portant que la pluralité des mariages terrestres, ayant donné tous ses fruits, pouvait être abandonnée sans inconvénient, devant l'irrémissible opposition des Etats-Unis. Le gouvernement arrêta les poursuites, rendit aux condamnés leurs droits politiques, restitua à l'Eglise ses biens récemment mis sous séquestre et, en 1896, consentit à ériger l'Utah en Etat de l'Union. C'était, pour les mormons, l'indépendance de fait.

A partir de cette époque ils ont agi avec beaucoup d'habileté et de prudence. Bien qu'ils possèdent dans les élections une majorité écrasante, surtout depuis qu'ils ont donné le droit de suffrage aux femmes, ils n'ont garde d'accaparer les principales fonctions publiques; ils ne dédaignent pas de confier celles-ci à des gentils sur lesquels ils croient pouvoir compter. De plus, ils se sont partagés eux-mêmes entre les deux grands partis des Etats-Unis, les démocrates et les républicains, également forcés en conséquence de compter avec le mormonisme. Ils veulent éviter qu'on ne les accuse de constituer entre eux un parti religieux et ils y tiennent d'autant plus qu'en réalité leur politique s'inspire avant tout des intérêts et, prétend-on, des ordres de leur Eglise.

C'est là surtout ce qui continue à préoccuper et à alarmer le monde politique américain, en général assez indifférent à toutes les fantaisies religieuses. On reproche, en outre, aux notables du mormonisme de n'avoir point répudié leurs épouses multiples, malgré la renonciation de leur Eglise au dogme de la polygamie. Il y a deux ans, la législature de l'Utah avait désigné, pour la représenter comme sénateur à Washington, un des douze apôtres, M. Smoot. Un apôtre au Sénat des Etats-Unis, c'était plus que ses futurs collègues n'en pouvaient supporter! Il se trouvait précisément que le nouvel élu avait toujours été monogame. On lui chercha querelle, dans la vérification de ses pouvoirs, d'abord sous prétexte que, figurant parmi les chefs de l'Eglise mormone, il s'était toujours abstenu de blâmer ses collègues en possession de

plusieurs femmes; ensuite, parce que, dans le mormonisme, on considère comme un devoir d'obéir plutôt aux injonctions de de l'Eglise, en cas de conflit, qu'aux prescriptions de la Constitution et des lois. Sur ce dernier point, M. Smoot ne manqua pas de répliquer — ainsi qu'il fallait s'y attendre — qu'à ce titre, on devrait commencer par déclarer inéligibles tous les membres de l'Eglise romaine. Quant au premier grief, un journal de Salt Lake se chargea de la réponse, en annonçant qu'il allait à son tour ouvrir une enquête approfondie pour établir combien il y avait, à Washington, de sénateurs qui ne se contentaient pas d'une seule femme. L'alarme fut vive, paraît-il, dans le camp sénatorial. Il faut reconnaître qu'il y a un peu de pharisaïsme dans cette attitude de l'opinion américaine, qui ferait mieux de laisser la polygamie mourir de sa belle mort avec la génération présente. J'avoue que mes sympathies vont plutôt au vieux président actuel de l'Eglise mormone, malgré ses cinq épouses et ses quarante-deux enfants, lorsque, appelé l'an dernier à déposer devant la commission d'enquête, il répondit, avec beaucoup d'à-propos et de bon sens, à un sénateur qui lui reprochait de ne pas tenir compte des modifications intervenues dans sa propre Eglise sur la question de la polygamie : « Je n'ai pas violé la loi contre la pluralité des mariages[1]. Mais ni la loi ni l'Eglise ne peuvent attendre de moi que je dégrade ma famille, en cessant de la reconnaître et de pourvoir à ses besoins. L'Eglise m'a jadis donné ces épouses ; elle se mettrait en contradiction avec elle-même si elle m'imposait de les répudier et de les abandonner. »

On dirait que le mormonisme a été créé non seulement pour établir la vanité des prédictions sur l'avenir des mouvements religieux, mais encore pour montrer comment une doctrine tenace peut tourner à son avantage les circonstances logiquement destinées à l'abattre.

Assurément personne ne s'imaginait en 1830 que les mormons survivraient à l'éclat de rire qui accueillit la prétendue traduction de leur livre sacré. On ne se figurait pas davantage qu'ils pussent résister aux violences qui les expulsèrent successivement

1. La dernière union de M. Smith remontait à quarante ans.

de deux Etats. Quand leur fondateur eut été mis à mort dans la prison de Carthage, on conclut que, cette fois, c'en était bien fait de quelques milliers de sectaires désormais sans prophète et sans guide. Cette conviction se fortifia encore, quand on apprit qu'ils s'étaient imprudemment enfoncés dans le désert, sous la direction d'un enthousiaste inexpérimenté. Nous avons vu comment, de ces railleries, de ces persécutions et de cet exode, sortit un Etat.

On se figura que, par l'effet de leur isolement, ils s'éteindraient d'eux-mêmes. « La population n'augmente pas, écrivait, en 1856, Emile Montégut. Les mormons se vantaient d'être 25.000 en 1850. Ils sont encore aujourd'hui 25.000. Il n'est point possible que Dieu permette d'obtenir à un mensonge plus qu'un demi-succès. » — En 1858, les mormons étaient 45.000.

Nul n'aurait supposé que ces vagues agriculteurs pussent faire front au premier choc des armes fédérales. La campagne de 1858 aboutit à la reconnaissance de leur autonomie religieuse et civile, sous la surveillance platonique des canons du fort Douglas.

On supposa qu'ils ne tarderaient pas à se noyer dans le courant de l'émigration américaine et européenne. « Plus rapidement, écrivait M. Laugel, en 1859, l'émigration ordinaire se portera vers les belles vallées de l'Utah, plus promptement s'éteindra la religion mormone. » Cependant, Brigham Young avait secondé de tout son pouvoir l'établissement du chemin de fer transcontinental ; comme déjà auparavant il avait favorisé l'ouverture d'une ligne télégraphique reliant Salt Lake City aux extrémités des Etats-Unis. Les gentils arrivèrent à flots pressés ; mais l'élément mormon se renforça dans une proportion plus considérable encore et, loin d'être entamés par l'émigration, les mormons sont restés plus mormons que jamais.

On avait pronostiqué que la découverte des métaux précieux, en faisant passer l'agriculture de l'Utah au second plan, mettrait fin à la suprématie mormone. M. Radau notamment faisait observer, en 1872, que la population, de plus en plus nombreuse, attirée par l'exploitation des mines, était forcément hostile au mormonisme. Celui-ci, concluait-il, allait disparaître « par une sorte de résorption morale. » — Les mormons se sont faits eux-mêmes mineurs et industriels. Aujourd'hui que les mines commencent

à s'épuiser, leurs exploitations agricoles restent la principale richesse de la région. L'Eglise mormone a vu de bonne heure les ressources qu'elle pouvait tirer de la coopération, et actuellement la *Zion Mercantile Cooperative Institution*, fondée en 1868, par Brigham Young, est une puissance commerciale de premier ordre qui possède des succursales dans tous les villages de l'Etat. Il y a actuellement quinze banques à Salt Lake City, avec un capital de plus de 15 millions de francs et des dépôts s'élevant à 150 millions. La majeure partie de ces fonds est entre les mains des mormons.

On avait compté sur l'instruction publique pour avoir raison du mormonisme. L'instruction primaire, d'abord quelque peu négligée, est depuis de nombreuses années aussi générale dans l'Utah, que si elle était obligatoire. Il y a dans la ville de Salt Lake, 26 écoles avec un personnel enseignant de 322 membres. Ces écoles sont, pour la plupart, neutres, et des personnages autorisés m'ont dit que l'Eglise ne voyait aucun inconvénient à leur conserver ce caractère. Il en est de même jusque dans les moindres villages; seulement, il paraît que les mormons s'arrangent pour que les instituteurs soient invariablement recrutés parmi leurs coreligionnaires. L'Etat compte aussi de nombreux collèges d'enseignement moyen, avec un caractère professionnel plus accentué que les nôtres. Enfin, il existe à Salt Lake deux universités : l'une, exclusivement laïque, avec environ 800 étudiants, l'Université de l'Utah; l'autre, confessionnelle, avec environ 1.000 étudiants, l'Université des Saints du Dernier Jour, *Latter-Day Saints' University*. Dans toutes les deux on enseigne la médecine, le droit, les sciences polytechniques, les études classiques; on y trouve, en outre, une école de commerce qui prépare des hommes d'affaires et une école normale pour la formation des instituteurs. La première de ces universités est subsidiée par l'Etat, la seconde par l'Eglise; toutes deux sont richement dotées par les dons des particuliers. On trouve partout des bibliothèques circulantes. En dehors des collections mises, par les universités, à la disposition du public, Salt Lake voit s'élever, en ce moment, un élégant bâtiment destiné à abriter une bibliothèque publique; c'est, il est vrai, le don d'un « gentil » qui a passé de nombreuses années dans l'Etat à la tête d'une exploitation minière.

Les journaux mormons sont nombreux et bien faits, en dépit de la censure indirecte que l'Eglise exerce sur leur rédaction. On compte trois journaux mormons, pour une feuille non confessionnelle. — Bref, ce ne sont pas les moyens de s'instruire qui ont manqué à la jeune génération. Cependant elle reste aussi mormone que ses aînées.

On avait fondé aussi quelque espoir sur la concurrence religieuse. Toutes les confessions des Etats-Unis ont aujourd'hui à Salt Lake City, leurs chapelles et leurs missionnaires. Il y a même un point sur lequel elles s'entendent parfaitement, c'est pour témoigner aux Saints du dernier Jour une aversion et une hostilité dont ceux-ci se plaignent amèrement. Les communions protestantes se distinguent surtout dans cette croisade. Cependant, les différentes Eglises n'ont guère groupé autour d'elles que leurs membres d'origine et ont peu répondu, jusqu'ici, aux espérances des bonnes âmes parmi lesquelles, il y a quelques années, nous avons vu solliciter des fonds « pour la conversion des Peaux-Rouges et des mormons. »

D'après les statistiques les plus autorisées, les mormons dépassent aujourd'hui le chiffre de 300.000. Les Etats-Unis en comptent 260.000 environ. Dans l'Utah, ils forment les trois quarts de la population. Il est à remarquer qu'actuellement l'Eglise dirige plutôt ses nouvelles recrues vers les Etats et les territoires voisins, le Wyoming, le Colorado, l'Orégon, le Montana, l'Arizona et le Nouveau-Mexique. On prétend que, au sein des trois premiers, ils sont déjà assez nombreux pour faire pencher la balance des partis dans les élections. Ils ont fondé aussi des établissements prospères au Canada et au Mexique, où des terres leur ont été offertes à bon marché.

Et cependant, le mormonisme n'a pas cessé de reposer sur des allégations que ne peuvent admettre ni l'histoire ni la science. Il implique l'abdication des droits du libre examen et de la conscience individuelle. Il est un défi au principe de liberté sur lequel se fonde toute l'organisation politique et sociale du continent où il s'est développé. Comment expliquer sa perpétuation et sa croissance chez un peuple qui prétend occuper une des premières places sur l'échelle de la civilisation?

Tout d'abord, le mormonisme a eu l'habileté de ne point

rompre avec le passé religieux des populations auxquelles il s'adresse. Il admet comme dogmes toutes les doctrines des orthodoxies chrétiennes : la Trinité, l'Incarnation du Christ, la Rédemption par le supplice de la croix, la Résurrection des morts, le Jugement dernier, l'infaillibilité de la Bible « correctement traduite, » la rémission des péchés par le baptême, la communication du Saint-Esprit par l'apposition des mains, la transmission apostolique du sacerdoce et l'inspiration permanente de l'église. Il se borne à y ajouter les affirmations que « le livre de Mormon est aussi la parole de Dieu ; » que seule l'Eglise mormone constitue la véritable Eglise, grâce à l'ordination de Joseph Smith par les apôtres Jean, Jacques et Pierre, descendus tout exprès, dans l'Etat de New-York, pour assurer la transmission de l'autorité apostolique ; enfin, que la Sion du prochain millénium s'élèvera sur le continent américain.

L'article X de la confession de foi porte : « Nous croyons au rassemblement littéral d'Israël et à la restauration des dix tribus ; que Sion sera bâtie sur le continent américain ; que le Christ règnera en personne sur la terre ; que la terre sera renouvelée et recevra sa gloire paradisiaque. » On précise même l'emplacement de la nouvelle Sion ; ce ne sera pas à Deseret, mais dans l'Etat du Missouri, vers le centre du continent, là où se trouve aujourd'hui la bourgade d'*Independance City*.

Si nous poussons plus loin l'étude de cette théologie, nous y constatons un singulier mélange de notions chrétiennes, juives, mahométanes et cathares. La conception de la divinité y est d'un incroyable matérialisme. Le Père et le Fils, sinon le Saint-Esprit, sont des dieux en chair et en os. Dieu le Père est l'idéal d'un patriarche mormon ; il a plusieurs femmes et vit au milieu de ses enfants qui sont les âmes. Jésus-Christ a également été marié plusieurs fois. Satan est, comme dans certaines sectes du moyen âge, un dieu bon qui a été vaincu et excommunié parce qu'il voulait sauver tous les hommes sans restriction, alors que Jésus entendait réserver le salut exclusivement aux pécheurs repentants.

Dieu envoie ses enfants, c'est-à-dire les âmes, passer un temps d'épreuve sur terre. Celles qui se conduisent bien deviennent, après la mort, des anges et même des dieux ; les autres

ont à recommencer l'épreuve en transmigrant dans de nouveaux corps. La vie future des justes est décrite dans des termes qui rappellent le paradis de Mahomet.

La conception des sacrements ne manque pas d'originalité. Tous les péchés sont lavés par le baptême accompagné du repentir. On a donc intérêt à se faire baptiser, chaque fois qu'on se sent en état de transgression. On peut aussi se faire administrer le baptême pour le compte d'autrui, notamment pour le compte de ses aïeux, et il n'est pas rare qu'un mormon cherche à reconstituer sa généalogie jusqu'en Europe, dans le seul but de procurer le salut éternel à ses ancêtres, trépassés avant la constitution de l'Eglise. On cite des fidèles, venus à Salt Lake City pour leurs affaires, qui profitent de leur séjour pour se faire baptiser successivement au profit de leurs grands-pères, de leurs grand' mères, de leurs arrière-grand'tantes, de leur trisaïeul, etc. Le néophyte est déshabillé et immergé, puis tiré de la piscine, essuyé et rhabillé. Il verse sa cotisation, fait inscrire sur les registres de l'Eglise le nom de la personne pour laquelle il a exécuté son plongeon, et regagne son hôtel avec la conviction d'avoir fait chaque fois un saint de plus.

La même théorie s'applique au sacrement de mariage. Les mormons veulent bien admettre que la femme a une âme. Mais ils estiment cette âme de qualité inférieure. Aussi, pour être sauvée, la mormone doit-elle trouver un époux qui la remorque au ciel dans son sillage. Le mariage devient ainsi, pour les femmes, une contremarque du paradis; pour les hommes, une œuvre pie, qu'ils ne sauraient assez multiplier, par charité. La suppression de la polygamie n'a rien changé à cette façon de comprendre le devoir conjugal. La pluralité des femmes a été abolie sur terre; elle a été conservée pour l'éternité. Le mormon continue à se marier ou, comme il dit, à « se sceller, » tant qu'il veut et tant qu'il peut. Seulement, ces unions sont désormais purement spirituelles; ce qui leur assure l'avantage de pouvoir être contractées unilatéralement, voire avec des conjointes depuis longtemps décédées. Il est même loisible de faire célébrer, sans procuration, le mariage blanc d'un défunt avec une défunte dans la pieuse intention de les en faire profiter tous deux. Il faut avouer que cette extension de l'institution matrimoniale n'est

pas de nature à rassurer les gentils de Washington sur la sincérité du retour de l'Eglise mormone au principe de la monogamie.

L'organisation de l'Eglise prête à la critique plus encore que sa théologie. Joseph Smith prétendit chercher son modèle dans la constitution de la première Eglise chrétienne, sans se rendre compte que cette constitution était l'antithèse de l'idée sacerdotale. Assurément, les premières communautés chrétiennes avaient leurs prophètes qui se disaient en communication directe avec l'Esprit saint. Mais l'autorité n'en résidait pas moins dans la société des fidèles et prophétisait qui voulait. Chez les mormons, c'est le sacerdoce juif qui est reconstitué avec une rigidité n'ayant de démocratique que l'apparence, en dépit de certains trompe-l'œil habilement ménagés. On y compte deux catégories d'Ordres. Les Ordres mineurs, ou sacerdoce d'Aaron, comprennent les évêques, prêtres, instructeurs, diacres, qui exercent leurs fonctions respectives dans des circonscriptions territoriales (*stakes* ou districts et *wards* ou quartiers). Les Ordres majeurs, ou sacerdoce de Melchisedech, comprennent les présidents, les douze apôtres, les patriarches, les grands-prêtres, les septante et les anciens, qui veillent aux intérêts généraux de l'Eglise. L'autorité suprême est censée résider dans trois grands-prêtres. Ceux-ci portent la dénomination très moderne de présidents et et leur chef celle relativement modeste de premier président. Ce dernier est élu à vie par l'Eglise et se soumet, en outre, chaque année, à une réélection par acclamation, qui est de pure forme. En fait, c'est lui qui est la Loi et les Prophètes. Les publications officielles de l'Eglise l'appellent : « Le Prophète, » « Le Voyant, » « Le Révélateur, » « La Bouche de Dieu, » « Le Vice-Régent du Christ sur terre, » « la seule et unique autorité qui puisse recevoir les révélations de Dieu pour l'Eglise, » « le chef de l'Eglise en toutes choses. » Il concentre tous les pouvoirs, dans les limites de statuts et de règlements qu'il peut modifier du jour au lendemain, en se retranchant derrière une communication divine. Aussi, bien qu'ils s'en soient parfois défendus, ces vrais dictateurs religieux ont-ils été obéis, depuis l'installation du mormonisme dans l' Utah, avec autant de docilité que naguère le Vieux de la Montagne, et l'on prétend que Brigham Young en a plus d'une fois abusé pour armer le bras des sicaires contre des

mormons révoltés ou même des gentils encombrants. En tout cas, nul fidèle n'est jamais certain de ne pas recevoir du jour au lendemain, l'ordre de se lancer dans telle ou telle entreprise, de s'en aller remplir au loin une mission plus ou moins prolongée, fût-ce au delà des mers. Quiconque résiste est averti, mis à l'amende, enfin excommunié, suivant la gravité du cas, et ici, comme dans nos Flandres, l'excommunication a des effets civils et sociaux, autant que religieux. L'Eglise agit, du reste, par des moyens profanes, aussi bien qu'ecclésiastiques et qui, pour être plus ou moins déguisés, n'en sont pas moins efficaces. Joseph Smith avait poussé l'imitation de la législation mosaïque jusqu'à rétablir la dîme. Ce système de taxation simpliste n'a jamais cessé d'être en vigueur. On devine ce qu'il doit donner, aujourd'hui que les cultivateurs continuent à s'acquitter en nature, alors que les professions libérales, les industriels, les commerçants, les financiers, sont également taxés au dixième de leurs revenus. L'Eglise se charge de corriger les évaluations trop modérées et il n'y a pas d'appel de ses décisions. C'est ainsi qu'elle est devenue une grande force financière, et on sait le rôle de l'argent dans la politique aux Etats-Unis.

Il doit sembler étrange que des gens intelligents, instruits, des esprits pondérés et pratiques, comme il s'en rencontre en si grand nombre dans la société américaine, même chez les mormons, puissent accepter des doctrines si bizarres, et même, sur certains points, si grossières.

Les chefs de l'Eglise mormone sont presque tous remarquables par une physionomie intelligente et ouverte. « Ce sont vraiment de belles têtes de *gentlemen*, » comme me disait à New-York, non sans surprise, au vu de leurs photographies, un de mes amis, assez prévenu contre la secte. — Faut-il mettre en doute leur sincérité? Je crois plutôt qu'il y a là un phénomène d'accoutumance et peut-être aussi un acte de volonté. Ils croient parce qu'ils veulent croire; parce qu'ils jugent bon qu'ils croient. C'est un cas qui ne se rencontre pas seulement chez les Saints du Dernier Jour.

En réalité, le succès du mormonisme provient moins de ses affirmations religieuses que de ses principes politiques et sociaux. Ce qui nous choque le plus dans son organisation est précisément

ce qui en fait la force et le prestige. Il représente une réaction contre l'individualisme extrême de la société américaine.

Il ne se borne pas à prêcher la solidarité sociale; il la met en pratique et cela sans rompre, comme ont essayé de le faire la plupart des sectes communistes, avec l'aiguillon de l'intérêt individuel ou avec les attractions de la vie de famille. Il faut rendre cette justice aux mormons, qu'ils ne connaissent, ni le paupérisme, ni l'alcoolisme, ni la prostitution. Quand un évêque apprend qu'une de ses ouailles est tombée dans le dénûment, il fait appel à la générosité des familles aisées qui habitent le district et chacun lui fournit des secours en nature; si cette assistance est insuffisante, il s'adresse à l'administration locale de la dîme. Un document — apparemment d'origine mormone — affirme qu'en 1876 « il y avait dans l'Utah treize comtés sans un cabaret, une maison de jeu, une maison de débauche, un avocat, un médecin, un *parson* (pasteur protestant), un mendiant ou un politicien. »

Aujourd'hui il y a un peu partout des médecins et des avocats, sans que l'Etat s'en porte plus mal — voire quelques *parsons* et surtout des politiciens, — mais la statistique n'en établit pas moins que la proportion du contingent fourni aux prisons et aux asiles par les communautés mormones est fort inférieure à celle des comtés où la population est mélangée et plus encore à celle des districts où prédominent les étrangers.

Ce que j'ai entendu reprocher de plus grave aux mormons en dehors de leurs velléités polygamiques, c'est d'être suffisamment fins en affaires (*sharp*) pour enfoncer même un Yankee! Il faut ajouter qu'ils s'entendent généralement entre eux pour couper l'herbe sous le pied des gentils.

D'autre part, l'Eglise mormone ne s'occupe pas seulement de procurer à ses adeptes le bonheur futur; elle prend l'homme tout entier pour l'enrôler dans une vaste coopérative qui veille à son bien-être matériel, aussi bien que spirituel et moral. Il n'est pas rare d'entendre un de leurs prédicateurs, après avoir longuement développé un texte de la Bible ou discouru sur un passage du Livre de Mormon, passer brusquement à des commentaires sur le prix des engrais ou à des conseils pratiques pour l'élevage des porcs. Le défrichement et l'irrigation d'un sol inculte, la produc-

tion des céréales et des fruits, tout le travail de la terre sont représentés, non comme un châtiment du péché originel, mais comme l'accomplissement d'un devoir religieux, en des termes qui rappellent la belle glorification de l'agriculture dans l'*Avesta* des zoroastriens. Il n'y a aucune idée d'ascétisme dans la conception mormone de la religion : « L'homme, disait un apôtre, n'existe que pour avoir de la joie. » Les chefs de l'Eglise s'occupent sans pruderie des amusements de leurs ouailles. Avant même que les fondations du temple fussent sorties de terre, Brigham Young avait construit un vaste théâtre qui jouait les chefs-d'œuvre de la littérature anglaise, avec le concours d'un personnel où figuraient les propres filles du Prophète. Lui-même passait pour un excellent danseur et, jusque dans ses vieux jours, il ne mettait aucune fausse honte à conduire une contredanse. Ajoutez que rien dans la vie ordinaire, non plus que dans le costume, ne distingue les titulaires même les plus élevés du sacerdoce. Leur seul privilège, c'est, paraît-il, de garder leur chapeau sur la tête dans les cérémonies religieuses. La religion se confond sans cesse ici avec la vie sociale et c'est ce qui explique son influence sur les individus. Le clergé prêche d'exemple. On pouvait voir, naguère, des évêques, un panier sous le bras, portant au marché les produits de leur jardin. « Nous travaillons, disait l'un d'eux à un voyageur anglais, les sept jours de la semaine. »

Dans ces conditions, je me garderai bien de prophétiser à mon tour sur l'avenir du mormonisme. Cependant je ne crois pas courir grand risque en me tenant entre ces deux conclusions extrêmes : d'une part, qu'il ne semble nullement sur le point d'entrer en décadence ou même de s'arrêter dans sa progression ; d'autre part, qu'il n'a aucune chance de conquérir une place prépondérante parmi les religions des Etats-Unis. On peut remarquer que le mormonisme a prospéré seulement dans les régions où la nécessité de l'irrigation exige une certaine coopération entre les occupants du sol : partout ailleurs, l'agriculteur américain reste individualiste à outrance. Ce serait déjà beaucoup si le mormonisme réussissait à mettre en valeur les portions du continent américain, que seul le manque d'eau voue encore à la stérilité et s'il continuait à garantir ses adeptes des vices, ou

tout au moins des défectuosités qui déparent la société américaine et aussi quelque peu la nôtre, ayons le courage de l'avouer. Il est d'ailleurs possible que, quand la dernière génération polygamiste aura disparu, il finisse par obtenir droit de cité dans le kaléidoscope religieux de l'Amérique, à côté des anabaptistes, des perfectionnistes, des chrétiens scientifiques, des shakers et autres sectes bizarres tenues pour respectables par l'opinion. L'Utah restera sa grande forteresse, à moins que des dissensions intérieures, toujours possibles, ne viennent le désagréger, en opposant révélation à révélation. Le principal défaut de sa cuirasse, c'est toujours le despotisme spirituel de l'Eglise, concentré entre les mains d'un homme qui se prétend la Bouche de la Divinité. Il n'y a pas d'avenir dans le monde moderne pour la hiérarchie et moins encore sur le nouveau que sur l'ancien continent. Quant à nous qui pouvons suivre ce mouvement d'une certaine distance, ce qui nous y intéresse surtout, c'est d'avoir pu assister, en notre âge de science et de scepticisme, à la naissance et au développement d'une véritable religion, sortie tout armée du cerveau de son fondateur, avec des révélations, des dogmes, des sacrements, un sacerdoce et même des miracles comme il s'en rencontre dans maints cultes traditionnels dont l'origine se perd dans la pénombre du passé.

TABLE DES MATIÈRES

PAGES

Préface I

I. — Moulins à prières, roues magiques et circumambulations. 1

II. — Les roues liturgiques de l'Ancienne Egypte 25

III. — L'art et la religion dans les catacombes de Rome 41

IV. — Archéologie de la Croix 63

V. — Le peigne liturgique de saint Loup 82

VI. — Quelques réflexions sur la persistance et la transmissibilité des types iconographiques 105

VII. — La dernière floraison du paganisme antique 118

VIII. — L'Ancien monde et le christianisme de M. de Pressensé. 137

IX. — Les mystères de Mithra dans l'empire romain 146

X. — De la responsabilité des influences religieuses dans la chute de la civilisation antique 168

XI. — Trinités non chrétiennes 186

XII. — Christs païens 191

XIII. — L'Idée messianique 195

XIV. — Le libre examen chez les Grecs 199

XV. — Le Problème du Quatrième Evangile 208

XVI. — Les origines de l'épiscopat 226

XVII. — Les origines du christianisme 235

XVIII. — De la part des races latines dans la formation de l'unitarisme 274

XIX — Le culte de la Raison et de l'Etre suprême 281

XX. — La légende de Jonas 287

XXI. — Les divinités génératrices 292

XXII. — Les jumeaux célestes 297

XXIII. — Les époques littéraires de l'Inde 303

PAGES

XXIV. — Iconographie bouddhique 311

XXV. — Sources sanscrites du bouddhisme 322

XXVI. — Dogmatique bouddhique 330

XXVII. — Les premières cosmogonies 336

XXVIII. — La « voie des dieux » au Japon 341

XXIX. — Chez les Mormons 363

IMPRIMERIE CENTRALE DE L'OUEST
56-60, rue de Saumur
LA ROCHE-SUR-YON
(VENDÉE)

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Échéance

The Library
University of Ottawa
Date due

21 11 72

.G6 1911 V1
CUG GOBLET D'ALV CROYANCES,

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

a39003 000214410b

BL 85 .G6 1911 V1
GOBLET D.ALVIELLA, EUG
CROYANCES, RITES, INST

CL BL 0085
.G6 1911 V001
COO GOBLET D'ALV CROYANCES, R
ACC# 1024073

COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 12 02 13 21 1